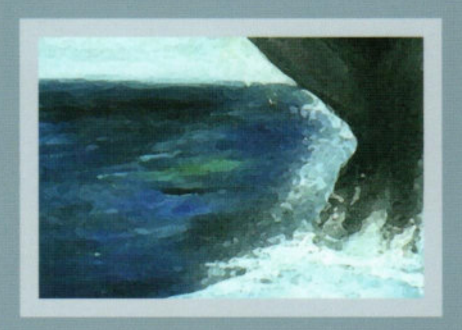




ترجمـــات (٩)



اللّفْيَاثَانُ الإِسْلامِيُّ

الإِسْلَامُ وَتَشْكِيلُ سُلْطَةِ الدَّوْلَةِ

سيِّد فالي رضا نصر

ترجمة:

خالد بن مهدي

nama-center.com

اللّفْياثانُ الإسْلاميُّ

الإسلامُ وتشكيلُ سلطةِ الدّولة





ترجمات (٩)

اللّفْيَاثَانُ الإِسْلامِيُّ

الإِسْلَامُ وَتَشْكِيلُ سُلْطَةِ الدَّوْلَةِ

سيِّد فالي رضا نصر

ترجمة

خالد بن مهدي



اللَّفَيَاثَانُ الإِسْلَامِيُّ
(الإِسْلَامُ وَتَشْكِيلُ سُلْطَةِ الدَّوْلَةِ)

المؤلف: سيِّد فالي رضا نصر، ترجمة: خالد بن مهدي

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٦م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر مركز نماء».

مركز نماء للبحوث والدراسات
Nama Center for Research and Studies

بيروت – لبنان
هاتف: ٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧

المملكة العربية السعودية – الرياض
هاتف: ٩٦٦٥٤٥٠٣٣٣٧٦
فاكس: ٩٦٦١٤٧٠٩١٨٩
ص.ب: ٢٣٠٨٢٥ الرياض ١١٣٢١

E-mail: info@nama-center.com

الفهرسة أثناء النشر – إعداد مركز نماء للبحوث والدراسات
نصر/ سيد
اللَّفَيَاثَانُ الإِسْلَامِيُّ (الإسلام وتشكيل سلطة الدولة)،
سيِّد فالي رضا نصر، ترجمة : خالد بن مهدي
٢٨٨ ص، (ترجمات؛ ٩)
٢٤×١٧ سم
١. الإسلام والدولة. ٢. فكر سياسي. أ. العنوان. ب. السلسلة.

ISBN: 978-614-8020-03-11

الإهـــــــداء

إلى لَالَا أمجد (سيد أمجد علي).

رجل نبيل، عالـم، وصديق.

وبهاجي كيشوار (باغام كيشوار عبد الحسين).

النور الهادي للباحثين عن الحقيقة.

«يتجاوز «**اللّفَيَاثَانُ الإسلامي**» النقاشات العادية حول (**الإسلام السياسي**)، ويغيُّر فهمنا للعلاقات بين الدين والدولة. حيث وازن بمهارة بين النظرية السياسية المعقدة، والتحليل التاريخي الفعَّال لحالة الدراسة: (**ماليزيا، وباكستان**). لقد أنتج نصر إعادة تأويل مقنعة لمركزية السياسة الدينية بالنسبة لسلطة الدولة. إنَّ هذا الكتاب لا يستغني عنه من يريد تجاوز الكليشيهات المعروفة؛ ليصل إلى فهم أعمق للسياسة الدينية المعاصرة في العالم المسلم وما وراءه».

[جون أو. فول، «مركز التفاهم بين المسلمين والمسيحيين»، جامعة جورج تاون]

«لقد أسَّس نصر تفوُّقًا على موضوعه في كتابه الجديد: «**اللفياثان الإسلامي**»، وذلك من خلال قدرة تحليلية رائعة. حيث تحدَّى في هذا البحث العلمي الاجتماعي في العلاقة بين الدين وتكوين الدولة في دول ما بعد الاستعمار العلمانية في باكستان وماليزيا الفرضيةَ السائدة، من خلال مناقشة التدخل التاريخي بين الدين (هنا، الإسلام)، وتكوين الدولة. تُخضع أطروحته الافتراض العزيز للشَّكِّ، وهو أنَّ الإسلام يعارض أو لا يتلاءم مع العلمانية والحداثة. إنَّ تقمُّص الأيديولوجيا الإسلامية من قبل هذه الدول قد مكَّنها من اتباع سياسات عزَّزت مثل هذه العمليات. إنَّه لمن النادر أن يرى المرء عالِـمًا شابًّا غزير الإنتاج، ومع ذلك ذو اطلاع وإحاطة تامة».

[شهلة هايري، قسم الأنثروبولوجيا بجامعة بوسطن]

المحتويات

تَمْهِيدٌ

في (عام ١٩٧٩م)، أعلن الجنرال محمد ضياء الحق، الحاكم العسكري لباكستان، أنَّ باكستان سوف تصبح دولة إسلامية، وأنَّ القيم والأعراف الإسلامية سوف تُشكِّل أساس الهُوية الوطنية والقانون والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية، وأنَّها سوف تُلهم كل صناعة للسياسات. وفي (عام ١٩٨٠م)، اعتمد مهاتير محمد، رئيس وزراء ماليزيا الجديد، خطة مماثلة واسعة النطاق؛ لترسيخ صناعة سياسة الدولة في القيم الإسلامية، ولجعل قوانين بلاده والممارسات الاقتصادية متماشية مع تعاليم الإسلام. لماذا اختار هؤلاء القادة طريق «الأسلمة» لبلدانهم؟ وكيف أمكن لدول ما بعد الاستعمار التي كانت ذات مرة علمانية أن تصبح وكيلة للأسلمة والمبشِّرة بدولة **«إسلامية حقيقية»**؟

لقد اتبعت ماليزيا وباكستان، منذ أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات، طريقًا للتنمية مفارقًا لتجارب دول العالم الثالث الأخرى. فقد تمَّ، في هاتين الدولتين، دمج الهُوية الدينية في أيديولوجيا الدولة من أجل إثراء عملية التنمية وهدفها بالقيم الإسلامية. كما قدَّم هذا المشروع صورة مختلفة جدًّا عن العلاقة بين الإسلام والسياسة في المجتمعات المسلمة.

لقد ظلَّت مؤسسات الدولة في ماليزيا وباكستان هي الحامية للإسلام والمدافعة عن مصالحه، عوضًا عن الناشطين الإسلاميين (أولئك الذين يدعمون قراءة سياسية للإسلام، والذين يُعرفون أيضًا: بـ«المجدِّدين» أو «الأصوليين»). وهذا يشير إلى وجود ديناميكية مختلفة جدًّا في حركة المد والجزر للسياسة الإسلامية: فهي في أقل الأحوال تلفت النظر إلى أهمية الدولة في تقلبات هذه الظاهرة. ماذا سنفهم من تحوُّل تلك الدول العلمانية إلى دول إسلامية؟ وماذا يعني مثل هذا التحول بالنسبة للدولة وللسياسة الإسلامية كذلك؟

يُواجه هذا الكتاب هذه الأسئلة. فهو ليس وصفًا شاملًا للسياسية الماليزية أو الباكستانية، كما أنَّه لا يغطي جميع جوانب دور الإسلام في مجتمعاتهم وفي الشأن السياسي، رغم أنَّ السردية التحليلية تمعن النظر في هذه القضايا بشكل كبير.

إنَّ هذا الكتاب هو بالأحرى بحثٌ علمي اجتماعي في ظاهرة تحول دول ما بعد الاستعمار العلمانية إلى وكلاء للأسلمة، وبشكل أعم كيف يمكن للثقافة والدِّين أن يُلبِّيا حاجيات سلطة الدولة وتنميتها. يعتمد التحليل، هنا، على المناقشات النظرية في العلوم الاجتماعية لسلوك الدولة ودور الثقافة والدين في ذلك. والأهم من ذلك، أنَّه يستمد الاستدلالات من الحالات قيد الفحص لاستخلاص استنتاجات أوسع تهمُّ هذه التخصصات.

لقد تكبَّدتُ ديونًا كثيرة في البحث وتأليف هذا الكتاب، إلَّا أنَّ المنح المقدمة من قبل المعهد الأمريكي للدراسات المتعلقة بباكستان وصندوق الكلية الخاص بالمنحة البحثية التابع لـ **(جامعة سان دييغو)** قد سهَّلت عملية البحث الميداني في باكستان وماليزيا بين (عاميْ: ١٩٩٥، و١٩٩٧م). كما وفَّرت لي إجازة تفرُّغ من التدريس إضافة إلى منحة للبحث والكتابة مقدمة من قِبل **(مؤسسة جون د. وكاثرين ت. ماك آرثر)** الوقت للكتابة.

أمَّا في ماليزيا؛ فقد قدَّم لي كلٌّ من **(معهد كاجيان دازار)** ـ معهد دراسة السياسات ـ، زينب أنور، عثمان بكر، أبو بكر الهاشم، خالد جعفر، محمد نور مانوتي، حسن ماردمان، شندرا مظفر، فارش نور، فريد فون دير ماهدين، وامتياز يوسف؛ مساعدةً كبرى في البحث لهذا المشروع.

وأمَّا في باكستان؛ فقد استفدت من نصيحة ومساعدة كُلٍّ من محمد أفضل، ظافر عاشق الأنصار، مشاهد حسين، س. فيصل إمام، ومحمد سهيل عمر. وأنا ممتن كذلك لممتاز أحمد وجون أل. إيسبوزيتو على دعمهم وحكمتهم واقتراحاتهم العديدة المفيدة. أتحمَّل وحدي مسؤولية جميع الحقائق وتأويلاتها والاستنتاجات الناتجة عنها المُبَيَّنة في الصفحات التالية.

مُقَدِّمَةٌ
تَحْدِيدُ الْإِشْكَالِ

على مدى العقدين الماضيين مارست الإسلاموية تأثيرًا متزايدًا على السياسة في الدول المسلمة من المغرب الأقصى وحتى ماليزيا. ففي بعض الحالات أدى هذا التوجُّه إلى تغيير النظام، كما هو الحال في إيران والسودان، ولكنَّها أقرَّت، في كثير من الأحيان، الأعرافَ والرموزَ والخطابَ الإسلامي في القطاع العام، وقد كان لها أثناء هذه العملية أثرٌ ملحوظٌ على السياسة وصُنْع السياسات والقانون والعلاقات الاجتماعية. ورغم أنَّ القوى الإسلامية تُمَثِّلُ اليومَ الشخصيةَ الرئيسيةَ في صراعات السلطة مع النُّخَبِ الحاكمة في المجتمعات الإسلامية[1]، فهي لم تعد تحتكر التحدُّث عن الإسلام أو التصرُّف نيابة عنه. إنَّ الفاعلين اجتماعيًّا وسياسيًّا في جميع المجالات، بما في ذلك زعماء الدولة والمؤسسات ـ الذين يتحملون في كثير من الحالات المسؤولية عن تحويل السياسة الإسلامية إلى سياسة (*policy*) ـ يدافعون بشكل متزايد عن هذه القضايا.

إنَّ الوضوح الكبير للأعراف والقيم والرموز الإسلامية على الساحة العامة،

---

(١) من أجل مناقشات عامة حول الإسلاموية، انظر:

John L. Esposito, *Islam and Politics*, 3rd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1991); Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991); Dale F. Eickelman and James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996); Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, (Austin, TX: University of Texas Press, 1982); Henry Munson, Jr. *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988); Ali Rahnema, ed. *The Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994); Emmaneul Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985); Nikki Keddie, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relation to Imperialism", *Comparative Studies in Society and History*, 36, 3 (July 1994), pp. 463-87; Michael M. J. Fischer, "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", Dœdalus, 111 (Winter 1982), pp. 101-25; John O. Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 366-95.

وترسيخ القانون وصنع السياسات في تلك القيم ـ ما اصطلح على تسميته بالأسلمة ـ يُنظر إليه عادة على أنَّه من عمل الحركات الإسلامية التي فرضت أيديولوجيتها على الأنظمة الحاكمة وعلى الفاعلين الاجتماعيين قليلي المهارة.

وبالتالي؛ فإنَّ دور الإسلام في المجتمع والسياسة يُعتبر ذروة الحراك الإسلامي، وهو يعكس ـ حسب ما تنصُّ عليه السياسة العامة ـ التوجيهات الأيديولوجية والضرورات السياسية التي تواجه التحدي الإسلامي للأنظمة الحاكمة.

ثـمَّة قليل من الشَّكِّ في كون القوى الإسلامية قد دفعت الأنظمة الحاكمة والفاعلين الاجتماعيين والسياسيين اليائسين على حدِّ السواء في اتجاه السياسة الإسلامية. ومع ذلك؛ فإنَّ نمط الحراك الإسلامي (*Islamist activism*)، وخطابَه الثوري واليوتوبي يفسِّران هذا التوجُّه بشكلٍ جزئي. من أجل فهم كامل لدور الإسلام الممتد إلى سياسة المجتمعات المسلمة؛ فإنَّه من المهم «**إعادة الدولة إلى الداخل مرة أخرى**»[1]، بغية النظر إليها باعتبارها جهة إسلامية فاعلة.

فقد لعبت الدولة في البلدان المسلمة دورًا أساسيًّا في غرز الإسلام في السياسة. والأهم من ذلك، كما سيظهر خلال هذه الدراسة، أنَّ الدول لـم تفعل هذا فقط جرَّاء الضغوطات من قبل الحركات الإسلامية، بل لتخدم مصالحها الخاصة. لقد فسَّـر زعماءُ الدولةِ الإسلامَ بكونه يُمثِّل تهديدًا، ولكن في بعض الأحيان باعتباره يمثل فرصة، وبذلك وجدت حافزًا إضافيًّا لمتابعة السياسة الإسلامية. إنَّ الالتفات نحو الإسلام ليس استراتيجية دفاعية، بقدر ما هو أحد مظاهر اندفاع الحكومة لإرساء هيمنتها على المجتمع وتوسيع نفوذها وسيطرتها؛ إذ إنَّ الأسلمة هي عملية استباقية وليست ردة فعل، تعمل فيها مصالحُ الدولة كعامل مُسَبِّبٍ.

* **لـماذا تقوم الدول بعملية الأسلمة؟**
* **متى يُرجح أن يقوموا بذلك؟**
* **من خلال أيَّة آليات ولأجل أيَّة غاية تقوم بالأسلمة؟**
* **وما هي النتيجة المُحتملة لهذا الالتفات نحو الإسلام؟**

هذه هي الأسئلة الأساسيَّةُ التي تُوجِّه السـرديَّةَ التحليليَّةَ في هذه الدراسة. فمن خلال تقديم إجابات على هذه الأسئلة؛ **فإنَّ هذه الدراسة سوف تنظر في الكيفية التي تـمَّ من خلالها ترسيخ مصالح الدولة في الأسلمة: أوَّلا من خلال** : اعتماد الخطاب

(١) انظر:
B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds. *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985).

الإسلامي، **ثم من خلال**: إرساء سياسات إسلامية على نطاق واسع.

من الممكن التفكير في الأسلمة كنقطةِ تَحَوُّلٍ حاسمة في عملية التنمية، تلك التي تُغير طبيعة الدولة، **وبالتالي**؛ طبيعة العلاقات بين الدولة والمجتمع، كل ذلك بهدف إعادة التفاوض على القوى النسبية لكليهما؛ إذ لا يُمكن النظر إلى السياسات المعيارية للدولة باعتبارها منفصلة عن المَيلِ المتأصل إلى توسيع سلطتها وامتدادها. تشير هذه النقاط إلى أنَّ العوامل الثقافية ـ هنا: (الأعراف، والرموز، الإسلامية) ـ تُعتبر أمرًا حاسمًا في تطور العلاقات بين الدولة والمجتمع، كما يُمكنها توفير نقطة تحوُّل حاسمة في مسار التنمية.

وللتعرُّف على تلك العوامل التي تسيِّر عمل الدولة، سوف تركز هذه الدراسة على (حالاتـيْ: ماليزيا، وباكستان) منذ صعود (نظاميْ: مهاتير محمد، وضياء الحق) في البلدين في منعطف (١٩٧٩ ـ ١٩٨٠م).

لقد كان انخراط الدولة في السياسة الإسلامية، منذ ذلك الوقت، مباشرًا ومكثفًا؛ الأمر الذي كشف عن وجود صلة واضحة بين مصالح الدولة والأسلمة. إضافة إلى ذلك، تشير حالتا ماليزيا وباكستان إلى وجود علاقات سببية مهمة بين طبيعة وتشكيل سلطة الدولة، والميل نحو استخدام الإسلام في خدمة مصالحها.

إنَّ ممارسة السلطة من قِبل هذه الدول، على النحو الذي تحدده طبيعة علاقاتها مع القوى الاجتماعية الرئيسية التي تدعم سلطتها، أو تعمل بمثابة قوة مقاومة لها؛ مترتبة على ترسيخ المؤسسات الاجتماعية والسياسية والخطاب السياسي الوطني في نظام معياري مفاهيمي إسلامي: (الأسلمة)، باختصار.

يُمكن وصف كلٍّ من ماليزيا وباكستان بكونهما دول ضعيفة، حيث كرَّست الأنظمة الحاكمة الاستعمال المفرط للرموز والسياسات الإسلامية لتعزيز سلطة الدولة عند منعطف حرج؛ إذ يُنظر إلى السياسة الإسلامية باعتبارها فرصةً أكثر من كونها تحدِّيًا[(١)]. إنَّ الطريقة التي تتبنَّى بها هذه الدول الأيديولوجيا والسياسة الإسلامية لرسم مسارٍ تنمويٍّ يؤكد الأطروحةَ الرئيسيةَ لهذا الكتاب بشأن أهمية الإسلام بالنسبة لسلطة الدولة. **وبالتالي**؛ فإنَّ هيكلة الدولة والاستمرارية والتغيير في العلاقات بين الدولة والمجتمع تُعتبر مهمة في تفسير قرار الدولة للجوء إلى الأسلمة. لقد كان للحزب الحاكم في ماليزيا ـ المنظمة الـماليزية الوطنية المتحدة (أمنو) ـ وللجيش الباكستاني

---

(١) لمناقشة موضوع الدول الضعيفة، انظر:

Joel S. Migdal, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

مكانةً مهمةً في تعزيز سلطة الدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ ذروة سلطة أمنو في ماليزيا وسلطة الجيش في باكستان تزامنت مع الأسلمة، ممَّا يدلُّ على مركزية السياسة الدينية بالنسبة لتوسع سلطة الدولة.

إنَّ فترة الاستعمار، في الحالات قيد الدراسة هنا، تلوح في أفق تسويغ قدرات الدولة[١]. **وبالتالي**؛ فإنَّ فحص العلاقات بين الدولة والمجتمع - **وبالتالي**؛ بين الدولة والإسلام - في ماليزيا وباكستان سوف يبدأ مع الفترة الاستعمارية والموروثات المؤسساتية، وتتبع أثر تلك الموروثات في تكوين الدولة وتسيير السياسة بعد الاستقلال[٢]. في سبيل استكشاف هذه المواضيع: فإنَّ هذه الدراسة تعتمد على المساهمات النظرية للمؤسساتية الجديدة[٣]. إنَّ ظهور ظاهرة أسلمة الدول في كلٍّ من ماليزيا وباكستان يُؤكِّد على تعقيد الاستمرارية والتغيير بالنسبة للمؤسسات في عملية التغيير السوسيو سياسي؛ أعني: بالمؤسسات «الرسمية وغير الرسمية. . . الإجراءات، والأعمال الروتينية، والأعراف والاتفاقيات التي هي جزء لا يتجزأ من الهيكل التنظيمي للدولة»[٤]، الذي يُشكِّل الهياكل ويحدد القيود - الرسمية: (القواعد والقوانين)، وغير الرسمية: (قواعد السلوك والتصرف)[٥] على حدٍّ السواء - التي تُوفِّر إطارًا للتغيير السياسي والاقتصادي.

إنَّ المقاربة العقلانية للمؤسساتية الجديدة تتطلع إلى القرارات الاستراتيجية الصادرة عن الجهات الفاعلة الرئيسية لإحداث تغيير مؤسساتي، وفي الأثناء، نتائج

---

(١) عن أهمية الحقبة الاستعمارية في بيان أنماط التنمية اللاحقة، انظر:
ibid; Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya: 1830-1980* (Princeton: Princeton University Press, 1986); Crawford Young, *The African Colonial State in Comparative Perspective* (New Haven: Yale University Press, 1994); Atul Kohli, "Where Do High-Growth Political Economies Come From? The Japanese Lineage of Korea's 'Developmental State,'" in Meredith Woo-Cumings, ed. *The Developmental State* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), pp. 93-136; and Catherine Boone, "States and Ruling Classes in Postcolonial Africa: The Enduring Contradictions of Power", in Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, eds. *State Power and Social Forces* (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 108- 40.

(٢) S. V. R. Nasr, "European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States", in John L. Esposito, ed. *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999), pp. 549-99.

(٣) Kathleen Thelen and Sven Steimo, "Historical Institutionalism in Comparative Perspective", in Sven Steimo, Kathleen Thelen, and Frank Longstreth, eds. *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis* (New York: Cambridge University Press, 1992), pp. 1-32; D. B. Robertson, "The Return to History and the New Institutionalism in American Political Science", *Social Science History*, 17, 1 (Spring 1993), pp. 1-36; Peter Hall and Rosemary Taylor, "Political Science and the Three New Institutionalisms", *Political Studies*, 44 (1996), pp. 936-57; and Ellen M. Immergut, "The Theoretical Core of the New Institutionalism", *Politics and Society*, 26, 1 (1998), pp. 5-34.

(٤) Hall and Taylor, "Political Science", p. 938.

(٥) Douglass C. North, "Economic Performance Through Time", in Lee Alston, Thrainn Eggertsson, and Douglass C. North, eds. *Empirical Studies in Institutional Change* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 344.

نُمُوٍّ جديد[١].

ومن ناحية أخرى: فإنَّ المقاربة التاريخية تركز على التفاعل بين المؤسسات في الكيان السياسي، كمفتاح لفهم مسارات تنموية معينة[٢]. **من هذا المنظور؛** فإنَّ المشهد السياسي يتشكَّل من خلال صراعات النفوذ بين المؤسسات، وأنَّ التغيير السوسيو سياسي تتخلَّله منعطفات حرجة عندما تنقح مسارات التنمية نتيجة الاشتباكات بين المؤسسات.

على هذا النحو؛ فإنَّ المقاربة المؤسساتية تُعتبر أداة تحليلية مفيدة لفهم التغيير التاريخي والسياق الاجتماعي والسياسي الذي تتحقق فيه التنمية. **ومع ذلك؛** فإنَّ المؤسساتية الجديدة لا تتعامل بشكل كافٍ مع دور القوى الثقافية والدينية في التغيير التاريخي. تظهر حالتا ماليزيا وباكستان أنَّ تأثير الثقافةِ والدين في تغيير المؤسسات والدول ومسارات التنمية أهم بكثير ممَّا يفيده التعامل معها بوصفها جوانب من الهيكلة المؤسسية: باعتبارها قواعدَ وقيودًا وأشكالًا روتينية. سوف تستخدم هذه الدراسة الدليلَ المُسْتَمَدَّ من الحالات قيد الدراسة؛ لتوسيع نطاق المقاربة المؤسساتية، كما أنَّها سوف تستخدم رؤاها العميقة؛ لتفسير الأسلمة في تلك الحالات.

* فيما يتعلَّق بسلطة الدولة:

تكمن أهمية الدول في كونها تُوفِّر التعليم والدفاع والرعاية الصحية، وهي السبب في التنمية الاقتصادية والتغيير المجتمعي. بوصفها مراكز قوة؛ فإنَّ الدول تُنظم عملية جمع وتوزيع الموارد، وتسيطر على صناعة السياسات، وتؤثر بعمق في كل جانب من جوانب حياة مواطنيها[٣]. إنَّ القيام بهذه الوظائف، في واقع الأمر، يشكل الدول[٤]، التي تقوم بدورها، خلال هذه العملية، بقولبة هيكلة العمل السياسي[٥].

---

(١) Jack Knight, "Models, Interpretations, and Theories: Constructing Explanations of Institutional Emergence and Change", in Jack Knight and Itai Sened, eds. *Explaining Social Institutions* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995), pp. 95-120; K. Dowding, "The Compatibility of Behavioralism, Rational Choice, and New Institutionalism", *Journal of Theoretical Politics*, 6, 1 (January 1994), pp. 105- 17; R. M. Smith, "Ideas, Institutions, and Strategic Choice", Polity, 28, 1 (Fall 1995), pp. 135- 40; D. D. Searing, "Roles, Rules, and Rationality in the New Institutionalism", *American Political Science Review*, 85, 4 (December 1991), pp. 1239-60.

(٢) Theda Scokpol, "Analyzing Causal Configurations in History: A Rejoinder to Nichols", *Comparative Social Research*, 9 (1986), pp. 187-94.

(٣) عن أهمية الدولة في التغيير، انظر:
Ellen Trimberger, *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978).

(٤) Margaret Levi, *Of Rule and Revenue* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 1-10.

(٥) Douglass C. North, *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton, 1981), p. 24.

تعتبر الدول أهم محددات التحول السوسيو سياسي في العصر الحديث(١)، إلى درجة تمكن زعماء الدولة من العمل، وهم بالفعل يعملون، بشكل مُستقلٍّ - حتى عند المنابذة - عن القوى السوسيو اقتصادية ومجموعات المصالح والطبقة الاجتماعية(٢). ولذلك؛ فمن غير الممكن أن نتصوَّر بشكل مرضٍ التغيرات السوسيو اقتصادية على النطاق الذي استتبعته الأسلمة في ماليزيا وباكستان دون خصومة مع الدولة.

لقد كانت فترة الأسلمة في ماليزيا وباكستان كذلك عصرًا للتوسُّع غير المسبوق لسلطة الدولة. **وبالتالي**؛ تعتبر الحالتان بمثابة شهادة على السلطة الصاعدة للدولة وأهميتها، وتتحدى الفكرةَ القائلةَ بأنَّ الدول تنهار بالضرورة في عصر العولمة(٣).

إنَّ مقدار ما يمكن للدول أن تنجزه، ومقدار سيطرتها على حياة مواطنيها؛ هو أحد وظائف قوتها. **وعليه**؛ فإنَّ لِـمَا يُشكِّل القوة والضعف داخل الدولة، وكيفية تأثير ذلك على التغيير السياسي والاقتصادي والاجتماعي؛ قيمة تفسيرية كبيرة(٤). يُرجع الماركسيون ومُنظِّرو الدولة قوةَ الدولة إلى القدرةِ - قدرة الدولة على استخراج وإعادة توزيع الموارد، وكذلك قدرتها على إعداد وتنفيذ السياسات - والاستقلالية عن الطبقات ومجموعات المصالح(٥).

= إنَّ تأثير توفير الخدمات على شكل الدولة ظاهرٌ بشكل مبالغ فيه في الدولة التي تعكس بنيتها تركيزها على تحصيص الموارد؛ انظر:

Kiren Aziz Chaudhry, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press, 1997), and Terry L. Karl, The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States (Berkeley: University of California Press, 1997).

(١) Eric Nordlinger, "Taking the State Seriously", in Samuel P. Huntington and Myron Weiner, eds. *Understanding Political Development* (New York: Harper - Collins, 1987), pp. 353-90.

(٢) Barbara Geddes, *Politician's Dilemma: Building State Capacity in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 1-2.

يؤكد الماركسيون والماركسيون الجدد على وظيفة الدولة في خدمة مصالح الطبقة الاجتماعية عن طريق استخراج الفائض وتحويله إلى طبقات النخبة ومؤسسات الدولة؛ انظر:

Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1969); Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes* (London, NLB; Sheed and Ward, 1973); Martin Carnoy, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

(٣) Martin Van Creveld, *The Rise and Decline of the State* (New York: Cambridge University Press, 1999), pp. 336-414.

(٤) Atul Kohli, *The State and Poverty in India: the Politics of Reform* (New York: Cambridge University Press, 1987), pp. 15-50; Joel S. Migdal, "Strong States, Weak States: Power and Accommodation", in Weiner and Huntington, *Understanding Political Development*, pp. 391- 434.

(٥) Karl, Paradox of Plenty, p. 45;

انظر أيضًا:

Otto Hintze, *The Historical Essays of Otto Hintze*, Felix Gilbert and Robert M. Berdahl, eds. (New York: Oxford University (Princeton: Princeton University Press, 1975); Theda Skocpol, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (New York: Cambridge University Press, 1979.

تتمتع الدول القوية بصلاحيات واسعة، وهي أكثر استقلالية عن الطبقات ومجموعات المصالح المختلفة؛ إذ تتميز سياساتها بالعقلانية والفاعلية، ومن ثَمَّ تستطيع التدخل في السوق بشكل أكثر مباشرة، بغية السيطرة على تدفق الموارد، من أجل إعدادها للاستثمار، عوضًا عن الاستهلاك دون أن تواجه عرقلة من قبل ضغوطات الاستثمار المتاح[١]. ترجع نظريات المنظمات القدرة والاستقلالية إلى تناسق البيروقراطية وهيكلة مؤسسات الدولة[٢]. بينما يشدِّد آخرون على قدرة الدولة على استعمال القوة واختراق مجتمعها[٣]. على أنَّ قدرة الدولة واستقلاليتها - في نظر آخرين - هي وظيفة تعبِّر عن مدى سيطرتها على المجتمع[٤]. يمكن للدول التي تتمتع بـ«سيطرة مدمجة» على المجتمع[٥] أن تنظم مجموعات المصالح بنجاح دون الوقوع في التعددية[٦]، فأولئك الذين يستطيعون التعمية على التفرقة بين الدولة والمجتمع من المرجح أن يتمتعوا بقدرة واستقلالية أكبر[٧].

ومع ذلك؛ فإنَّ هذه النظريات تبوح بالقليل حول الكيفية التي تلعب وفقها العوامل الثقافية دور الوسيط في العلاقات بين الدولة والمجتمع بحيث تستطيع قلب ميزان القوة بينهما؛ مؤثِّرةً بذلك على قدرة الدولة واستقلاليتها. إنَّ إدراج الثقافة في النقاش حول قوة الدولة يُعَدُّ هدفًا رئيسيًّا لهذا الكتاب، ليس باعتبارها وسيلة لإضفاء الشرعية والأدوات الرمزية للسيطرة على الدول، وإنَّما باعتبارها وسيلة لتغيير ميزان القوة بين الدولة والأطراف المجتمعية الفاعلة داخل ساحات اقتصادية واجتماعية مختلفة أين يقع النقاش حول القدرة والاستقلالية، وأين يتمُّ إرساء نفوذ الدولة. إنَّ اتِّساع قدرة الدولة على تنظيم المجتمع، وتعزيز السلطة اللازمة لفعل ذلك بأقل

---

(١) Nordlinger, "Taking the State Seriously", p. 373.

(٢) Ziya Önis, "The Logic of the Developmental State", *Comparative Politics*, 24, (1) (October 1991), pp. 109-26; Chalmers Johnson, *MITI and the Japenese Miracle* (Stanford: Stanford University Press, 1982); idem, "The Developmental State: Odyssey of a Concept", in Woo-Cumings, *The Developmental State*, pp. 32-60; Stephan Haggard, *Pathways from the Periphery: The Politics of Growth in the Newly Industrializing Countries* (Ithaca: Cornell University Press, 1990); and Peter Evans, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(٣) Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results", *Archives Européene de Sociologie*, 25 (1984), p. 185.

(٤) Joel S. Migdal, "The State in Society: An Approach to Struggles of Domination", in Migdal, Kohli, and Shue, *State Power*, pp. 7-34.

(٥) *Ibid*, p. 8.

(٦) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978), pp. 40- 45.

(٧) Timothy Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics", *American Political Science Review*, 85, 1 (March 1991), pp. 77-96.

درجات المقاومة مرتبط، في الحالات قيد الدراسة هنا، بالأسلمة.

تواجه الدول ضروريات متعددة تختلف من دولة إلى أخرى. ومع ذلك، تهتم كل دولة بالأمن والشرعية والهيمنة وعملية تجميع الإيرادات والنمو الاقتصادي[١]. من بين هذه كلها، كان النظر إلى عملية تجميع الإيرادات عمومًا باعتبارها مسؤولة بشكل أكثر مباشرة عن تكوين الدولة والشكل الذي تتخذه مؤسساتها. يُعتبر هذا الأمر صحيحًا بالنسبة للدولة الأوروبية المبكِّرة، حيث دفعت الطلبات المالية للحرب والإدارة نحو تكوين الدولة[٢]، تمامًا مثل الدولة الاستعمارية، حيث كانت في كثير من الحالات مكرَّسة لاستخراج الموارد من السكان الأصليين[٣].

إنَّ الفكرة الرئيسة لهذه الحجة هي أنَّ الدولة تحتاج إلى دخلٍ، تعمل عمليةُ إيجاده وجمعه كمحفِّزٍ لتكوين الدولة[٤]. تحدد الصعوبات التي يواجهها زعماء الدولة في تجميع الإيرادات واستخراج الموارد من المجتمع؛ خياراتهم للهياكل والنظم، وفي نهاية المطاف، للمؤسسات التي تكوِّن الدولة[٥]. في المقابل، يشكِّل قادة الدولة الدساتير وقواعد اللعبة الرسمية وغير المدوَّنة بغية الزيادة في المُخرَج الاجتماعي ومضاعفة الضريبة على الدخل[٦].

ومع ذلك؛ فإنَّ الالتفات نحو الأسلمة في ماليزيا وباكستان لا يساند تعليق أهمية كبيرة على العلاقة بين ضرورة تجميع الإيرادات وتكوين الدولة. فقد ظلَّت الإيرادات الإضافية التي أوجدتها عملية جمع الضرائب الدينية التي قامت بها الدولة متواضعة. **وعليه**؛ فإنَّ عملية تجميع الإيرادات لم تكن مهمة في الالتفات نحو الأسلمة في ماليزيا وباكستان منذ فترة السبعينات فصاعدًا. أكَّدت الأدبيات حول الإسلاموية على ضرورة الشرعية، مدَّعية أنَّ الالتفات نحو الأسلمة كان ردة فعل سياسية: من أجل حماية الدولة من التحديات الجادة لسلطتها[٧]. سوف تُبيِّن حالتا ماليزيا وباكستان أنَّ

---

(١) Young, *The African Colonial State*, pp. 35- 40.

(٢) Charles Tilly, "War Making and State Making as Organized Crime", in Evans, Rueschemeyer, and Skocpol, *Bringing the State Back In*, pp. 169-91; *idem*, *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990).
and Thomas Ertman, *Birth of Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997).

(٣) Young, *The African Colonial State*, pp. 258-59.

(٤) Michael Barnett, *Confronting the Costs of War: Military Power, State, and Society in Egypt and Israel* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

(٥) Levi, *Of Rule and Revenue*, p. 10.

(٦) North, *Structure and Change*, p. 24.

(٧) انظر على سبيل المثال:

نطاق الأسلمة وطبيعتها قد تجاوزا مقتضى إضفاء الشرعية على الدول المنهكة. وإنَّما عكست الأسلمة تأثير ضرورتين أخريين مرتبطتين: (الهيمنة، والنمو الاقتصادي)، والضرورتان كلتاهما متعلقتان بحاجة الدولة إلى الدخل؛ إذ إنَّ الحاجة إلى الإيرادات هي التي قادت الدولة إلى السيطرة على المجتمع، ومن ثـمَّ إلى تبرير تلك السيطرة، وكذلك إلى الحفاظ على اهتمام محتدم بالاستثمار والتنمية في الدولة[١]. **ومع ذلك؛** فإنَّ التنمية والهيمنة يضعان تحديات منفصلة لهياكل الدولة، ويساعدان على نحت الدول بطرق مختلفة[٢]. وكما سيظهر في الفصول التالية؛ فإنَّ الأسلمة كانت مرتبطة بشكل أكثر مباشرة بالضرورات من ارتباطها بعملية تجميع الإيرادات والهيمنة. لقد كانت أحد مظاهر توسع سلطة الدولة ومشروعها للنمو والتنمية الاقتصادية.

* الثقافة وسلطة الدولة:

يترتب على النقاش السابق لتفسير ترشيح الأسلمة كمشروع للدولة؛ ضرورة الوقوف على دور العوامل الثقافية في السياسة وتكوين الدولة. لقد كُتب الكثير حول الثقافة والسياسة[٣]. حيث سعت الدراسات السابقة إلى تفسير السلوك السياسي في مجتمعات متعددة، من حيث المعتقدات الثقافية؛ إذ تفسِّر الثقافة المواقف[٤]، وكذلك السردية الكبرى وتصميم السياسة نفسه على حدٍّ السواء[٥].

لقد ابتعدت المعالجات الأكثر حداثة للموضوع عن التفسيرات الثقافية للسلوك

= David Camroux, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-Option, and Confrontation", *Asian Survey*, 36, 9 (September 1996), pp. 852-68; Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 691-739; Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective", *Asian Survey*, 23, 8 (August 1983), pp. 958-75; Jomo Kwame Sundaram and Ahmad Shabery Cheek, *The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", Third World Quarterly*, 10, 2 (April 1988), pp. 843-68; Mumtaz Ahmad, "The Crescent and the Sword: Islam, the Military, and Political Legitimacy in Pakistan: 1977-1985", *The Middle East Journal*, 50, 3 (Summer 1996), pp. 372-86.

(١) Conroy, *The State and Political Theory*, p. 134.

(٢) Adam Pzerworski and Michael Wallerstein, "Structural Dependence of the State on Capital", *American Political Science Review*, 82 (March 1988), pp. 11-29.

(٣) من أجل الحصول على نظرة عامة في هذا المجال، انظر:
Marc Howard Ross, "Culture and Identity in Comparative Political Analysis", in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman, eds. *Comparative Politics: Rationality, Cutlture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 42-80; and Samuel H. Barnes, "Politics and Culture", *Research on Democracy and Society*, 2 (1994), pp. 45-64.

(٤) انظر على سبيل المثال:
Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1963), and Lucian Pye, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge: Harvard University Press, 1985).

(٥) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 310.

السياسي؛ لتنظر إلى الثقافة باعتبارها عنصرًا لممارسة النفوذ من قبل الدولة[١]، و«موردًا»، حسب تعبير دافيد لايتين (*David Laitin*)، يتم استغلاله من قبل أصحاب المشاريع السياسية[٢]. في هذا الصدد، تعتبر الهُوية الثقافية أداة يمكن أن تُستغل من قِبل أصحاب المشاريع السياسية؛ للتنافس على السلطة والموارد[٣]، أو من قِبل الدول؛ لبسط هيمنتها على المجتمع.

إنَّ ممارسة السلطة مرتبط بشكل حتمي بالمظاهر الثقافية، فالثقافة هي التي تزوِّد السياسة بمخزونها من الرموز الدالَّة على السلطة[٤]. **وبالتالي**؛ فإنَّ الثقافة وسيلة السلطة[٥]. فحسب تعبير كليفورد غيرتز (Clifford Geertz): «إنَّ السياسة هي عبارة عن: مناورات لا نهائية من أجل تحقيق مصلحة هامشية تحت قواعد لعبة ثابتة «دستورية»، ويتمثَّل دور الشَّعر المستعار والثوب اللذان يوجدان في كل مكان في جعل هذه القواعد تبدو ثابتة، وفي رفعها فوق ـ أو إدخالها تحت ـ الصراع الحزبي الذي من المفترض أن تقوم بتنظيمه. ولكن، حسب جميع هذه الآراء؛ فإنَّ الجوانب السيميائية للدولة... المبالغة في العتو، والتستُّر على الاضطهاد، وتضخيم السلطة، أو الإجراءات الأخلاقية»[٦].

---

(١) Haggay Ram, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon* (Washington, DC: American University Press, 1994); Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, "Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico", in Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, eds. *Everyday Forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham: Duke University Press, 1994), pp. 3-23; Hamza Alavi, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology", in Anita Weiss, eds. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), pp. 21- 47; Vali Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10, 2 (Winter 1996), pp. 249-72; Mustapha Kamal Pasha, "Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan", in Douglas Allen, ed. *Religion and Political Conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sri Lanka* (Westport, CT: Greenwood Press, 1992), p. 116; Charles Tripp, "Islam and the Secular Logic of the State in the Middle East", in Abdel Salam Sidahmad and Anoushiravan Ehteshami, eds. *Islamic Fundamentalism* (Boulder, CO: Westview, 1996), pp. 57-60; and Heken Siu, "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China", in Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz, eds. *Unofficial China: Popular Culture and Thought in Peoples Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1989).

(٢) David Laitin, *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change Among the Yoruba* (Chicago: University of Chicago Press, 1986), p. 11.

(٣) Paul Brass, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison* (London: Sage Publications, 1991), p. 8; and Vali Nasr, "International Politics, Domestic Imperatives, and the Rise of Politics of Identity: Sectarianism in Pakistan, 1979-1997, *Comparative Politics*, 32, 2 (January 2000), pp. 171-90; *idem*, *"Communalism and Fundamentalism: A Re-examination of the Origins of Islamic Fundamentalism", Contention, 4, 2* (Winter 1995), pp. 121-39; and Nikki R. Keddie, "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do 'Fundamentalisms'Appear?" *Comparative Studies in Society and History*, 40, 4 (October 1998), pp. 696-723.

(٤) Charles Tilly, "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834", in M. Traugott, ed. *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham: Duke University Press, 1995), p. 26.

(٥) Joseph and Nugent, "Popular Culture and State Formation", pp. 3-23.

(٦) Clifford Geertz, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 121-22.

تستطيع الدول بسهولة الهيمنة ماديًا على رعاياها؛ ولكن من أجل التحكُّم فيهم بشكل فعَّال ـ لتفرض هيمنتها على حياتهم بالمعنى الغرامشي[(١)] (*Gramscian sense*) ـ، ينبغي لها كذلك السيطرة على رعاياها أيديولوجيًا، أي: التحكُّم في الأسس الثقافية لنظرتهم السوسيو سياسية[(٢)]. إنَّ الوظائف السياسية للسيطرة الأيديولوجية والسيطرة المادية هي في الحقيقة متقاربة إلى درجة أنَّه ليس من الممكن دائمًا التفرقة بينهما[(٣)].

تَكْمُن أهمية الهيمنة الأيديولوجية بدرجة أقل في تسهيلها السيطرة المادية من جعل هذه السيطرة أمرًا غير ضروري؛ إذ إنَّها «أداة اختزالية تجعل الأفراد يتأقلمون مع بيئتهم وتزودهم بـ«رؤية للعالـم» غرضها تبسيط عملية صنع القرار»[(٤)]. **وبالتالي**؛ فإنَّ السيطرة الأيديولوجية تدعم التماثل، وذلك عن طريق تزويد الدول بترياق الجذب المركزي ضد قوى الطرد المركزي التي قد تمزق الدولة إربًا إربًا[(٥)].

كما أنَّها تجعل الحكم أكثر كفاءة، وأقل اعتمادًا على الإكراه ممَّا يفسح الطريق أمام سيطرة مالية أكبر ويجعل استخراج الموارد أكثر سهولة[(٦)]، ويمنح المواطنين جزءًا من رفاهة الدولة[(٧)]. **إذن**؛ فإنَّ الدولة التي تتمتع بهيمنة غير مقيدة ناتجة عن السيطرة الأيديولوجية؛ لها مطلق الحرية في السعي العقلاني؛ لتحقيق النمو الاقتصادي.

سوف تخوض الدول، من أجل تحقيق هذه الغاية، تجارب مع آليات أيديولوجية ومؤسساتية متعددة بغية تحقيق «ثورة تكاملية»، يعتمد نجاحها على قدرتها على حلِّ التوترات بين الارتباطات البدائية والارتباطات القانونية العقلانية[(٨)]؛ إذ كلما كانت العلاقات بين الثقافة وممارسة السلطة ـ بين السُّمو الروحي والبروز السياسي، القوة السحرية والتأثير التنفيذي ـ أكثر تناسقًا، كانت الهيمنة أكثر تكاملًا[(٩)].

---

(١) Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed. and trans. Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).

(٢) James C. Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

(٣) Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977); p. 191; Timothy Mitchell, "Everyday Metaphors of Power", Theory and Society, 19 (1990), pp. 545-77.

(٤) North, *Structure and Change*, p. 49.

(٥) Joel S. Migdal, "Studying the State", in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman,eds. *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 212.

(٦) James C. Scott's contribution to "The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium", *World Politics*, 48, 1 (October 1995), pp. 28-37.

(٧) Migdal, "Studying the State", p. 229.

(٨) Geertz, *Interpretations of Culture*, pp. 222-24.

(٩) *Ibid.*

إنَّه من أجل هذا السبب تهتم سلطة الدولة بشكل كبير بالرَّمزية والمسرح[١]. هذا الاهتمام بلغ ذروته مع الدولة المسرحية البالية في نيجارا، حيث، كما كتب غريتز، تكون «الدولة هي من يخدم المظهرية الخارجية، وليست المظهرية الخارجية هي من تخدم الدولة»[٢]. هنا، أصبحت مراسيم وطقوس الدولة غايات في حدِّ ذاتها؛ إذ تأتي السيطرة من الجوهر ـ الاستمرارية الخفية بين الدولة والثقافة الباليَّة ـ ممَّا من شأنه أن يشكِّل العالـم باعتباره معنى تقريبي لها.

وكذلك للسبب نفسه قامت الدول بادِّعاء الوعي الجماعي وهُوية الأمَّة في حدِّ ذاتها[٣]. لقد سعت الدولة إلى تقمُّص تلك المفاهيم التي تعتبر تأسيسية لمفهوم التاريخ عند الناس[٤]: «رموزه التقليدية، استعاراته، أبطاله، طقوسه، وسرديَّاته»[٥]. باختصار: يجادل جول ميغدال (*Joel Migdal*)، فيقول: «كان الزعماء ووكالات الدول في مركز إعادة رسم الحدود الاجتماعية؛ لتتزامن مع الحدود السياسية، سواء الفعلية، أو المنشودة. . . كما كانت الدول في مركز تجديد المجتمع»[٦].

ومع ذلك؛ فإنَّ الثقافة ليست مفهومًا متجانسًا؛ فقد زعم لايتين أنَّه قد يكون ثـمَّة نزاع في نظام الحكم حول نظام القيم الذي يكمن وراء عمله[٧]!

فحسب لايتين، تُزوِّد الثقافةُ نظامَ الحُكْم، عوضًا عن السردية الكبرى، بمجموعة من الأولويات، أو «نقاط الاهتمام»، التي قدَ تُبقي النظام السياسي متماسكًا، أو قد تكون، على النقيض من ذلك، مصادر صراع حقيقي[٨]. بالاعتماد على فكرة تالكوت بارسون (*Talcott Parson*): بأنَّ التغييرات في نظام فرعي واحد تتطلب تغييرات في النُّظم الفرعية الأخرى، يزعم لايتين أنَّ العلاقات بين الثقافة والسياسة تتصف

---

(١) من أجل نقاش شيِّق حول دور المظهرية الخارجية والمسرح في الدولة السورية، انظر:
Lisa Wadeen, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

(٢) Geertz, *Negara*, p. 13.

(٣) Migdal, "Studying the State", p. 230.

(٤) Ayesha Jalal, "Conjuring Pakistan: History as Official Imagining", *International Journal of Middle East Studies*, 27, 1 (February 1995), pp. 73-89.

(٥) Lauren Berlant, *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 20. Also see Ranjit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

(٦) Migdal, "Studying the State", p. 230.

(٧) David Laitin, "Political Culture and Political Preferences", *American Political Science Review*, 82 (1988), pp. 589-93.

(٨) *Idem, Hegemony and Culture*, p. 175.

بالديناميكية وهي قابلة لتعديل دوريّ[1]. ومن هنا: يمكن أن نستدل بكلام لايتين؛ لنزعم أنَّ زيادة الوعي الإسلامي في المجتمعات الـماليزية والباكستانية يتطلّب تغييرات مناسبة في دولهم. توفر مقاربة لايتين تفسيرًا ليس فقط للسبب الذي يجعل الإسلام مهمًّا بالنسبة للدولتين الـماليزية والباكستانية، ولكن للسبب الذي جعله كذلك في فترة السبعينات والثمانينات. كما أنَّه يساعد على تفسير السبب الذي يجعل تأويلًا حديثًا نسبيًّا للإسلام هو الوحيد الذي يُعتبر وثيق الصلة بالموضوع.

لقد كانت فحوى المناقشات السابقة متعلقة بإقامة صلة بين الثقافة والهيمنة. وسوف تبرز الحالات قيد الدراسة هنا هذه العلاقة، ولكن سوف تشير أيضًا إلى أهمية الثقافة في النمو الاقتصادي، بحجة وجود صلة مباشرة ـ فوق وبعد بسط الهيمنة ـ بين السياسات الثقافية لزعماء الدول وتصاميمهم لتحقيق النمو والتنمية. فرغم أنَّ الهدف من الهيمنة هو: تحرير الدولة بغية تمكينها من السعي في تحقيق النمو، كما تراه مناسبًا، وبالتالي؛ يتم استخدام الثقافة لبسط الهيمنة التي تهيِّئ الوضع لتحقيق النمو؛ فإنَّ الأسلمة في ماليزيا وباكستان كانت مرتبطة بشكل مباشر بالنمو. وهذا يجعل للثقافة دورًا إضافيًّا في تشكيل السياسة وإقامة هياكل الدولة.

*** الدين والهيمنة ودولة ما بعد الاستعمار:**

تُشكِّل ضروريات الهيمنة والنمو تحديًا من نوع خاص لدولة ما بعد الاستعمار في العالـم الثالث، كما هو الحال بالنسبة لأهمية العوامل الثقافية لممارسة السلطة من قبل الدولة[2]؛ إذ لا تزال العلاقات بين الدولة والمجتمع تتَّسم بالسيولة في دول ما بعد الاستعمار، كما لا تزال هياكل الدولة في تطوُّر، وهدف التنمية يحتلُّ حيِّزًا كبيرًا في المجتمع والسياسة. فعلى هذا النحو، ومن هنا؛ فإنَّ الرابط بين العوامل الثقافية ـ وبشكل أكثر تحديدًا، الرموز الدينية والخطابة ونظام القيم ـ وسلطة الدولة يقع تحت تركيز أشد.

لـم تظهر الدولة في معظم العالـم الإسلامي عند الاستقلال، وإنَّما تـمَّت وراثتها عن الإدارات الاستعمارية[3]. فقد تـمَّ تسلُّم أجهزة الحكم وأيديولوجيات التحديث

(١) *Idem, Politics, Language, and Thought: The Somali Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), p. 19.

(٢) كتب سندريا فريتاج (Sandria Freitag) عن الهند بأنَّ الجماهير تمكنوا من فهم الرسالة الحديثة للقومية بشكل أفضل بمجرد أن نُقلت لهم من خلال لغة الدين المألوفة لديهم؛ انظر: *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989.

(٣) Migdal, *Strong Societies and Weak States; and idem*, "Strong States, Weak States", pp. 395-96. Also see Lisa Anderson, "The State in the Middle East and North Africa", *Comparative Politics*, 20, 1 (October 1987), pp. 1-18.

ووجهات النظر حول الهندسة الاجتماعية والسيطرة السياسية من الحقبة الاستعمارية، كما استمرَّ الذين يديرون آليات الإدارات الاستعمارية في ممارسة السلطة في الدول التي خلفتها. **وبالتالي**؛ تضمن درجة معينة من الزخم. فدولة ما بعد الاستعمار، بعيدًا عن كونها تطورًا جديدًا، كانت تعتبر نُموًّا لاحقًا على شجرة قديمة.

علاوة على ذلك؛ فقد ضمنت عولمة الإمبريالية خلال الحقبة الاستعمارية هيمنة النموذج الأوروبي للدولة، والذي ظهر في العالم الثالث في زيِّ الدولة الاستعمارية(١). **وبالتالي**؛ فحتى البلدان التي لم تُعانِ من الاستعمار المباشر، مثل إيران وتركيا، قد كوَّنت دولًا حديثة هي أقرب إلى الدولة الاستعمارية، رغم كونها على غرار نموذج الدولة الأوروبية(٢). لقد تبنَّت دولة ما بعد الاستعمار المفاهيمَ الأوروبية للسيادة وتقرير المصير بالإضافة إلى الميزات الإدارية للدولة من أجل صياغة نفسها في قالب الدولة الأوروبية، لكنَّها لم تُحاكِ العلاقة بين الدولة ومواطنيها التي تعتبر السمة المميزة للدولة الأوروبية. عوضًا عن ذلك؛ فقد استمرت دولة ما بعد الاستعمار على الطراز الاستعماري للحكم الذي يعتبر تقييده للمشاركة الشعبية لفائدة صنع القرارات من قبل مجموعة نخبوية - ولو كانت متغرِّبة - أقرب للقاعدة التقليدية من الديمقراطية الحديثة(٣). رغم أنَّ زعماء دول ما بعد الاستعمار قد أظهروا اهتمامًا كبيرًا جدًّا بالدعم الشعبي، وتيقُّظًا عاليًا لطلبات الطبقات الدنيا؛ إلَّا أنَّ مفهومهم للحكم ظلَّ ذا طابع أبويٍّ (*Paternalistic*) للغاية، واستعماري بكل تأكيد(٤). إنَّ تصوير جيمس سي. سكوت (*James C. Scott*) للمواقف الاستعمارية للنخبة البيروقراطية الماليزية يبدو صحيحًا بالنسبة لقيادة ما بعد الاستقلال في جميع أنحاء العالم الثالث:

«إنَّ العلاقة المثالية بين الشعب وزعمائه، كما يراها هؤلاء الرجال [موظفو الخدمة المدنية]، لا تختلف في نواحٍ عديدة عن النمط الاستعماري؛ إذ يتصوَّرون وجود فئة من الناس يعرفون ما هو أصلح، ويتوقعونهم أن يحكموا مراعين مصالح الشعب... بغضِّ النظر عن الرغبات الشعبية بحُكْمِ تفوُّق مؤهلاتهم. كما أنَّهم

(١) Young, *The African Colonial State*, p. 16.

(٢) Cyrus Ghani, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power* (London: I. B. Tauris, 1998); and Hakkan Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the Virtue Party, and the Kurds", *SAIS Review* 19, 1 (1999), pp. 115-16.

(٣) James C. Scott, *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 218-20.

(٤) Lisa Anderson, "The Traditions of Imperialism: The Colonial Antecedents of the Authoritarian Welfare State in the Arab World", paper presented at the American Political Science Association meeting in Chicago, 1995.

سيشجعون في الجماهير الاعتقاد التقليدي بأنَّ هذه النخبة الطبيعية أنسب لتوجيه الأمة»[١].

لقد عزَّزت عودة المفاهيم التقليدية للسلطة في شكل النظام الميراثي الجديد (*neopatrimonialism*) هذه التوجُّه[٢]. فمن المؤكد أنَّ البنية القانونية في دول ما بعد الاستعمار تعتبر حديثة، ويُعدُّ صنع القرار عقلانيًّا وعلمانيًّا، بيد أنَّ زعماء الدول يُظْهِرون في جوانب أخرى من الحكم ميولاتٍ تقليدية بدلًا من الميولات الحديثة.

ومن المثير للاهتمام: أنَّ أنماط ممارسة السلطة التقليدية بين النخب الحاكمة الحديثة، هي في حد ذاتها منتج استعماري، هذا المنتج هو الذي قام بحماية ورعاية المؤسسات التقليدية للسلطة ودعَّم منظورها الأبويَّ للحكم أكثر من خلال مفاهيم استعمارية مماثلة[٣].

إنَّ الاستمرارية بين الدول الاستعمارية ودول ما بعد الاستعمار متعلِّقة بحقيقة أنَّه في لحظة الاستقلال كان هناك برجوازية متخلِّفة من السكان الأصليين عجزت عن احتواء الدولة الاستعمارية المتعاظمة، أو عن موازنة التحالفات الهائلة مع الطبقات والفئات الاجتماعية الرئيسية التي دعَّمت السلطة الاستعمارية[٤].

وعلى نفس القدر من الأهمية: فقد ظلَّت النخبة البيروقراطية الحاكمة التي أدارت شؤون الدولة الاستعمارية هي المسيطرة بعد الاستقلال. فقد كانوا منتجًا استعماريًّا، كما أنَّهم استبطنوا قيمها للحكم[٥]. لقد أثبتوا أنَّ لهم دورًا أساسيًّا في تشكيل السياسة بعد الاستقلال، من خلال عملهم كقنوات للقيم الاستعمارية في فترة ما بعد الاستعمار[٦]. تعتبر هذه النقاط مهمة بالنسبة لماليزيا وباكستان، حيث اقتربت

---

(١) Scott, *Political Ideology*, p. 218.

(٢) H. E. Chehabi and Juan J. Linz, eds. *Sultanistic Regimes* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998. For a discussion of this issue in the Middle East, see Sami Zubaida, *Islam, the People, and the State: Political Ideals and Movements in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1993), pp. 121-82.

(٣) Scott, *Ideology and Politics*, p. 218.

(٤) Migdal, "The State in Society", p. 26; Hamza Alavi, "The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh", in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds. *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973), p. 145; Hassan N. Gardezi, "Neocolonial Alliances and the Crisis of Pakistan", in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds. *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973), pp. 130- 44; James Puthucheary, *Ownership and Control in Malayan Economy* (Singapore: Eastern University Press, 1960); and Jomo Kwame Sundaram, *A Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 245.

(٥) Alavi, "Ethnicity", p. 24.

(٦) Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 2.

هياكل الدولة بشكل جدٍّ وثيق من الدولة الاستعمارية البريطانية إلى درجة أنَّه تـمَّت تسميتهم بالدولة «النائبة».

لقد ساهمت القوى السياسية التي قادت الاستقلال في أنحاء العالـم الثالث أيضًا في الاستمرارية بين فترة الاستعمار وفترة ما بعد الاستعمار.

كتب بنديكت أندرسن (*Benedict Anderson*): بأنَّ القومية قد تطورت بين «مثقفين ثنائي اللغة»[١]، أي: منتجات الاستعمار التي تشتغل في القطاعات الحديثة بدلًا من القطاعات التقليدية للمجتمع الاستعماري[٢]. فالخطاب القومي لـم يرفض الهيمنة الفكرية الأجنبية، وإنَّما ظلَّ نضاله ضدَّ الاستعمار مركزًا على السيطرة السياسية[٣].

كتب طوماس هانسن (*Thomas Hansen*): عن النضال الهندي من أجل الاستقلال بأنَّ «كلًا من غاندي والتقليد الثقافي القومي الهندي قاطبة رأوا أنَّ جوهر الأمة يكمن في المجتمعات الثقافية في الهند، في حين ظلَّ المجال السياسي للدولة الاستعمارية مساحة فارغة من الناحية الأخلاقية، مجموعة من الإجراءات الهامدة والمؤسسات المتغربة ثقافيًا... لقد انبعث من هذا البناء [بعد الاستقلال] تيار ثقافي «مضاد للسياسة»، أي: منتوج الثقافة»[٤]. لقد سعت دولة ما بعد الاستعمار إلى بثِّ سلطة أخلاقية في الدولة الاستعمارية «الهامدة»، وقد استُمدَّ هذا من المخزون الثقافي للأمة بغية ضخٍّ قومية أصلية.

نتيجة لذلك: أصبحت دولة ما بعد الاستعمار مترسِّخة في الأيديولوجيات القومية التي تـمَّ استيرادها من أوروبا، والتي ساهمت في الثنائية الثقافية، وساهمت في نهاية المطاف في أزمة دولة ما بعد الاستعمار. لقد كان هذا الاتجاه صحيحًا على نحو خاصٍّ بالنسبة للعالَـم الإسلامي، حيث أصبحت القومية تُعرَّف كفكرة غربية ومشروع دولة، يقتصر اختراق كلٍّ منهما للمجتمع وفائدتهما بالنسبة لزعماء الدولة في كونهما أداة لفرض الهيمنة[٥]؛ إذ كلما واجهت الدول مزيدًا من الأزمات في الساحة

---

(١) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, 2nd ed. (New York: Verso, 1991), pp. 113- 40.

(٢) Partha Chaterjee, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Press, 1986).

(٣) Ibrahim Abu Rabi', "Islamic Resurgence and the Problematic of Tradition in the Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate", *Islamic Studies*, 34, 1 (Spring 1995), p. 51.

(٤) Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 50.

(٥) انظر على سبيل المثال: =

السياسية والاقتصادية، كانت أوجه القصور في أدواتها الأيديولوجية أكثر وضوحًا. وقد كان هذا الاتجاه أكثر وضوحًا مع تراجع الإيجار - الذي استُعمل للحصول على موافقة السكان على الحكم، لا سيما في العالـم العربي - وما تلاه من انهيار «العقد الاجتماعي» التي حافظ على السلطوية في ذلك الجزء من العالـم الإسلامي خلال فترة ما بين الستينات إلى الثمانينات[١].

لقد جعلت الأزمة اللاحقة الدولة عرضة للتحديات الأيديولوجية من الأسفل، والتي اتخذت شكل الإسلاموية؛ التي تكمن سلطتها في كونها لـم تكن ملوثة بالاتصال بالغرب، وفي كونها تمتلك قاعدة بين الجماهير[٢]. استجابت بعض الدول بأن لجأت إلى الإسلام بحثًا عن أيديولوجيا دولة قابلة للتطبيق. **ومع ذلك**؛ فإنَّ الأسس الأيديولوجية لدولة ما بعد الاستعمار جعلت من النجاح في مثل هذه المناورة أمرًا غير مرجح. **فعلى حد تعبير نزيه الأيوبي**: «إنَّ ادعاء الدولة المعاصرة للعلمانية مكَّن بعض قوى الاحتجاج السياسي من أن تعتمد الإسلام كسلاح خاص بها. فبما أنَّ الدولة لا تتبنى الإسلام... فإنَّها لا تستطيع وصف خصومها بسهولة مثلما أمكن للدولة التقليدية أن تصفهم بأنَّهم أصحاب مذاهب تدعو إلى الزندقة. يقوم الإسلام السياسي الآن بعكس العملية التاريخية: فهو بادعائه الإسلام «العام» للحركات الاحتجاجية، يترك للدولة مهمة أكثر صعوبة تتمثل في توصيف وتبرير «نسخة» الإسلام الخاصة بها»[٣].

ربما تكون حالة ماليزيا وباكستان فريدة من نوعها، كما سيتضح من خلال هذه الدراسة، من حيث درجة ابتعادها عن نموذج القومية السائد لتستثمر الأيديولوجيا الإسلامية للدولة - التي تكمن أساساتها في المواقف والحجج والمعتقدات التي برزت من الأسفل والمتعلقة بالمعتقدات والممارسات الشعبية والمجتمعية - وقد كانوا في واقع الأمر ناجحين في استعمالها؛ لإرساء الهيمنة والسعي في تحقيق أهدافها في النمو.

إضافة إلى ذلك؛ فقد أثقلت الحركة الاستعمارية دولة ما بعد الاستعمار بالمواقف والطموحات التي ضاعفت رغبتها في الهيمنة، غير أنَّها جعلت تحقيقها أمرًا بعيد المنال بشكل أكبر. لقد افترضت الأيديولوجيا الاستعمارية أنَّه يجب على الدولة

= Clement Henry Moore, *Politics in North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia* (Boston: Little, Brown, 1970); and Ali Gheissari, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press, 1998.

(١) Adeed Dawisha and I. William *Zartman, Beyond Coercion: Durability of the Arab State* (London: Croom Helm, 1988.

(٢) John P. Entelis, "The Crisis of Authoritarianism in North Africa: The Case of Algeria", *Problems of Communism*, 41 (May-June 1992), pp. 71-81.

(٣) Ayubi, Political Islam, p. 5.

الاستعمارية أن تكون منفصلة عن الشعب، مستندة إلى مجموعة مختلفة تمامًا - ومتميِّزة - من القيم وملتزمة بتغيير المجتمع، الذي تحكمه وفق صورتها الخاصة[١].

وقد سهَّل ذلك تمتُّع الدولة الاستعمارية عمومًا باستقلالية أكبر عن المجتمع المحلي للدولة الأوروبية[٢]. **ومن هنا**: برزت مفاهيم النظام التي من شأنها أن تجعل الحكم أكثر كفاءة، تمامًا كما أنَّها ستضاعف القدرة الإنتاجية للمستعمرة[٣]. وقد شملت هذه المفاهيم مفاهيم جديدة حول الفضاء والشخصية، وكذلك حول التنظيم الاجتماعي. كما اتَّبعت السياسة الاستعمارية، على وجه الخصوص، سياسة حكم غير مباشر - من خلال الزعماء وأصحاب العقارات - كان لها أثر في حكومة محررة من أعبائها، ولكن أيضًا في تعزيز وترسيم العلاقات بين الدولة والمجتمع. **فكانت النتيجة**: أنَّه بما أنَّ الدولة الاستعمارية قد اعتمدت على الوسطاء في الحكم؛ فإنَّها لم تخترق المجتمع بشكل مباشر[٤]. كما قامت الدولة الاستعمارية بتثبيط الهوية الوطنية، وشجعت الوعي بالهُوية دون الوطنية، عن طريق تعزيز الانتماءات الدينية والإثنية والقبلية، من خلال نظام حكمها متعدد الطبقات، والتمثيل الطائفي، والأنماط المتنوعة لاستخراج وصرف الموارد[٥].

كانت النتيجة: أن ورثت دول ما بعد الاستعمار مجتمعات منقسمة، لم تكن السيطرة عليها سهلة من خلال الأيديولوجيا القومية. بمرور الوقت، خلقت الطبيعة الاستعمارية لدولة ما بعد الاستعمار توترًا في العلاقات بين الدولة والمجتمع وأثبتت بأنَّها تمثل عائقًا لدولة ما بعد الاستعمار، حيث كانت أكثر اهتمامًا بالهيمنة على المجتمع؛ إذ كلما سعت الدولة لبسط نفوذها أكثر، كان شعورها بالقيود التي خلقها ميراثها الاستعماري أكثر.

وقد تفاقمت هذه المشكلة بسبب النضال من أجل الاستقلال؛ إذ شجع النضال ضد الاستعمار أشكال المقاومة اليومية ضد الدولة الاستعمارية وأسس شرعية تحدي الدولة؛ خاصة عن طريق استخدام الثقافة للقيام بذلك[٦]. فقد واجهت دولة ما بعد

---

(١) Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj* (New York: Cambridge University Press, 1994); and Young, *The African Colonial State, pp. 43-76 and 222- 43.*

(٢) Anderson, *The State and Social Transformation*, p. 273.

(٣) Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991).

(٤) Migdal, "The State in Society", p. 26. Also see Chandra Muzaffar, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989), p. 492.

(٥) Rupert Emerson, *From Empire to Nation: The Rise of Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Cambridge, MA: Harvard, 1960); and Gyanendra Pandey, The Construction of Communalism in Colonial North India (Delhi: Oxford University Press, 1990.

(٦) Hansen, *The Saffron Wave*, p. 47.

الاستعمار صعوبة في قلب هذا الاتجاه، فبعد أن حرَّضت الجماهير لمقاومة السلطة، كانت دولة ما بعد الاستعمار ـ بعد ذلك ـ مثقلة بمشكلة فرض النظام على مجتمع أكثر جموحًا. فبِدون إرساء علاقات مبنية على النظام بين الدولة ورعاياها، أصبحت دولة ما بعد الاستعمار أكثر اعتمادًا على الأيديولوجيا من أجل الحصول على الموافقة لكي تمارس الحكم.

كما وسَّعت دولة ما بعد الاستعمار طموح الدولة الاستعمارية المتمثل في تحويل المجتمعات التي تحكمها على أمل «أن تحوِّل المجتمع وفقًا لمخططها»[1]. وهذا ما شجع المواقف التي تساند التدخل الواسع للدولة، والتي ـ بسبب تمتعها باستقلالية واسعة كانت قد ورثتها من الدولة الاستعمارية ـ حددت رؤية تنموية، وألزمت نفسها بالسعي في تحصيلها باسم الصالح العام. تتطلب الدولتية (*Statism*) إعادة هيكلة المجتمع، ودمج أجزائه في كلٍّ موحَّد، ومنح ذلك الكلِّ نفوذًا واسعًا في إدارة المجتمع والاقتصاد.

كما تعمل الدولتية على الحد من قوى السوق ومن تأثير الجهات الفاعلة من خارج الدولة. وبما أنَّ الدولة تسعى إلى السيطرة على المجتمع، وإلى إدارة القوى الاجتماعية والاقتصادية بإحكام؛ فإنَّها ستسعى إلى إرساء هيمنة موسَّعة. **وعليه**؛ فإنَّ النمو الاقتصادي يحتاج إلى بسط الهيمنة ووجود أيديولوجيات فعالة لتحقيق ذلك. تصبح هذه الحاجة أكثر وضوحًا عندما تتعثر الدولة في إدارة الاقتصاد، ممَّا من شأنه أن يخلِّف تأثيرات موهنة على هيمنتها؛ إذ كان هذا السبب الرئيسي لبروز المعارضة الإسلامية في العالـم العربي[2]. لقد خلُصت الدولة في ماليزيا وباكستان إلى أنَّ الأيديولوجيا الإسلامية من شأنها أن تُهَيِّئَ الوضع لهيمنة مكتملة أكثر، **وبالتالي**؛ تخدم هدف النمو الاقتصادي. لقد أصبحت القيود التي تكبح جماح دولة ما بعد الاستعمار ظاهرة بشكل متزايد في السنوات الأخيرة. فمع تضخُّم الأزمات التي تواجه هذه الدول؛ فإنَّ الحاجة إلى أيديولوجيات قابلة للتطبيق، والتي من شأنها أن تُسفر عن وجود هيمنة فعَّالة؛ قد ارتفعت. وهذا ما شجع بعض زعماء الدول على الابتعاد عن أيديولوجيات الدولة المسيطرة حتى ذلك الوقت، والتي كانت مترسِّخة في القومية والعلمانية، وتبني أيديولوجيات جديدة تعتمد على المعتقدات والممارسات الشعبية

---

(١) Young, *The African Colonial State*, pp. 287-88.

(٢) Alan Richards and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1990); and Robert Malley, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam* (Berkeley: University of California Press, 1996).

والمجتمعية. وهذا ما أنتج في الهند وعيًا أكبر بالسياسة لدي الهندوس، ومغازلة أكثر للإسلام في العالـم الإسلامي.

لقد كانت الأسلمة، سواء تـمَّت عن قصد، أو عن غير قصد وبشكل تدريجي، محاولة من قبل دولة ما بعد الاستعمار للعثور على الشرعية والملاءمة من حيث الثقافة والتقاليد المحلية، ولترسيخ نفسها في نظام القيم الخاص بها. تكون وظيفة الأسلمة هذه واضحة جدًّا في الدول التي يكون فيها الاستعمار واضحًا تمامًا، كما هو الحال في ماليزيا وباكستان[١]. لقد كان الالتفات نحو الدين، في هذه البلدان، بغية تعزيز سلطة الدولة أمرًا شاملًا، حيث تـمَّت إعادة إنشاء أيديولوجيا الدولة صحبة آثار واسعة لسلطاتها وهيمنتها وقدرتها على السعي في تحقيق التراكم؛ إذ تستلزم رغبة الدولة في بسط سلطتها إلى حدٍّ كبير، وتوسيع مهامها، وتمكُّنها من مراقبة وتنفيذ السياسة العامة، والهيمنة على المجال العام والخاص بشكل أكثر وضوحًا؛ يستلزم ذلك خلق موازنة بين قيم الدولة ومصالح المجتمع.

باختصار: فإنَّ الأسلمة التي تقودها الدولة هي في جوهرها توطينٌ (*indigenization*) لدولة ما بعد الاستعمار، من خلال تضمينها في النظم القيمية المحلية[٢]. لقد أجبرت جدلية توسع الدولة والمقاومة الاجتماعية ضدَّها بعض دول ما بعد الاستعمار على الأقل على إدراك أنَّه من الأكثر فاعلية أن تكون إسلامية.

* الإسلاموية وأسلمة دول ما بعد الاستعمار في ماليزيا وباكستان:

لقد كانت هيمنة الأيديولوجيا والحراك الإسلامي على مدار العقدين الماضيين ربما أهم تغيير طرأ على نموذج السياسة في جميع أنحاء العالـم[٣]؛ إذ ترفض الأسلمة وتتحدى الأنظمة العلمانية الحاكمة والأسس الثقافية الغربية لأجنداتها التنموية. وهي تطالب بالخضوع للقوانين المستمدة من الشريعة الإسلامية في الشؤون العامة، وكذلك بالنسبة للشؤون الخاصة، وتعِد بإحداث نظام إسلامي عادل وقادر على تحقيق تنمية حقيقية. فهي تُعدُّ من نواحٍ كثيرة أيديولوجيا مُـميِّزة للعالـم الثالث تهدف إلى تكميل المهمة التي تركتها الحركات القومية في العقود السابقة غير مكتملة، أي: تحرير

---

(١) Mumtaz Ahmad, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan", *Issues in Islamic Thought*, 12 (1993), pp. 304 -10.

(٢) François Burgat, *L'Islamisme en Face* (Paris: Découverte/Poche, 1996.

(٣) عن تطور الأيديولوجيا الإسلامية وموجِّهاتها الأساسية، انظر:
Hamid Dabashi, *Theology of Discontent* (New York: New York University Press, 1993); Said A. Arjomand, "Ideological Revolution in Shi'ism", in Said A. Arjomand, ed. *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany, NY: SUNY Press, 1988), pp. 178-209; Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996); and Voll, "Fundamentalism in the Sunni Arab World".

أراضي المسلمين من السيطرة الفكرية، فضلًا عن السيطرة المادية للغرب[١].

لقد رصد علي بلحاج، الزعيم الإسلامي الجزائري، لُبَّ المسألة بشكل ذكي جدًّا في الكلمات التالية: «ربما قام أبي وإخوتي (في الدين) بطرد المعتدي الفرنسي من الجزائر، ولكنَّ نضالي أنا وإخوتي، مستعينين بأسلحة الإيمان، هو من أجل طرد فرنسا فكريًّا وأيديولوجيًّا، والقضاء على مسانديها الذين شربوا لبنها السام»[٢].

لقد أغرت الإسلاموية أولئك الساخطين على الإنجازات الاقتصادية والسياسية لدول ما بعد الاستعمار المسلمة، وكذلك أولئك المنعزلين عن الدولة بسبب الهُوَّة الثقافية التي تفصل زعماء الدول العلمانيين والمتغربين عن الجماهير الأكثر وعيًا بالإسلام[٣]. **ومع ذلك**؛ فقد بلغ امتداد الإسلاموية، بعيدًا عن المجموعة الأساسية من أنصارها المتحمسين، إلى أكبر شريحة ممكنة من السكان، الذين قد التفتوا إلى الإسلام بطرق مختلفة وبدرجات متفاوتة. وهكذا، فقد قادت الإسلاموية وعيًا إسلاميًّا أكبر في جميع أنحاء العالـم الإسلامي وتسببت، خلال هذه العملية، في تآكل هيمنة الأيديولوجيات العلمانية للدولة. وقد أعقب ذلك تغيير عميق في طبيعة الميدان العام في العالـم الإسلامي[٤].

لقد جعل هذا التغيير الإسلام «غير خصوصي»، إذا ما استعملنا مصطلح خوسيه كازانوفا (*José Casanova*)، وحاصره باعتباره «دينًا عموميًّا»[٥]. إنَّ هذا التأثير الثقافي للإسلام هو، من نواحٍ عديدة، أكثر أهمية من التحدي السياسي الأكثر مباشرة لأنظمة

---

(١) Keddie, "The Revolt of Islam". Also see, for instance, Hamid Algar, ed. and trans. *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley: Mizan Press, 1981), pp. 27-28, 33-39, and 195-99.

(٢) اقتُبست في:
Gilles Kepel, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 160.

(٣) عن القاعدة الاجتماعية للإسلاموية، انظر:
Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), pp. 328 - 41; Abdallah Laroui, *L'ideologie arabe contemporaine* (Berkeley: University of California Press, 1967); Said Amir Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988); Henry Munson, Jr. Islam and Revolution in the Middle East (New Haven: Yale University Press, 1988), pp. 98-104; Seyyed Vali Reza Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994); Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press. 1984); Ayubi, Political Islam. pp. 158-77; Giles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharoah* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 206; Saad Eddin Ibrahim, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings", in *International Journal of Middle East Studies, 12* (1980), pp. 423-53; and Fischer. "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie".

(٤) Denis J. Sullivan and Sana Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999.

(٥) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 5-39.

الحكم؛ إذ إنَّ التحدي الإسلامي للأسس الأيديولوجية للدولة العلمانية كان أكثر نجاحًا بكثير من تحديها من أجل السيطرة السياسية لتلك الدولة[١].

وبناءً على ذلك؛ فإنَّه حتى عندما فشلت الإسلاموية في إحداث تغيير في النظام؛ فإنَّها قد أثَّرت على الرغم من ذلك في العلاقات بين الدولة والمجتمع عن طريق تغيير نقاط المرجعية الثقافية الخاصة به، **وبالتالي**؛ فرض تغيير في طبيعة العلاقات بينهما.

إنَّ محلَّ التعقيد في التحدي الإسلامي يكمن في حقيقة كونه ليس رجعيًّا (*atavism*)، أي: مثل رفض القرون الوسطى للحداثة[٢]. فالإسلاموية مهتمة كثيرًا بالعالـم الحديث[٣]. فهي تصوغ نفسها باعتبارها أيديولوجيا حديثة تخوض منافسة مع أيديولوجيات حديثة أخرى[٤].

في واقع الأمر، تتحدى الإسلاموية مفهوم الدين السطحي في مقابل العلمانية الذي كان سائدًا في العلوم الاجتماعية. فباعتبارها فكرة دينية كانت قد استوعبت العديد من جوانب الحداثة، وتسعى للعمل في العالـم الحديث؛ تظهر الإسلاموية أنَّ الدين قابل للتكيُّف مع التغيير الأيديولوجي، وسوف تقوم بذلك في جدلية مستمرة مع المجتمع[٥]؛ إذ تعتبر الأسلمة نتاج هذه الجدلية في العالـم الإسلامي ما بعد الاستعمار. فهي، على هذا النحو، تناشد المسلمين الذين يتلمَّسون ما أسماه غريتز بـ«الثورة التكاملية»[٦].

يعتقد غريتز أنَّ التوتر الرئيسي في دول ما بعد الاستعمار يكون بين الارتباطات البدائية والالتزام بالمشاعر المدنية والحداثة والتغيير الاجتماعي؛ إذ ينقسم الأفراد بين الارتباطات التي تحدد هُويتهم، والأهداف التي وضعتها الدولة الحديثة نصب أعينهم، والتي يرغبون هم أيضًا في تحقيقها.

إنَّ فشل الدول المسلمة في الإعراب على الأيديولوجيات التي من شأنها أن تحلَّ هذه التوترات جعل وعد الإسلاموية الثقافي على الأقل - إن لـم يكن الوعد

---

(١) عن تحدي الدين للدولة العلمانية، انظر:
Mark Jurgensmeyer, "The New Religious State", *Comparative Politics*, 27, 4 (July 1995), pp. 379-91

(٢) رغم أنَّه غالبا ما تـمَّ وصفها على هذا النحو من قبل بعض المراقبين، انظر على سبيل المثال:
Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, Bruce Lawrence, *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989); and Hrair R. Dekmejian, *Islam and Revolution* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985.

(٣) Daniel Pipes, "The Western Mind of Radical Islam", *First Things*, 58 (December 1995), pp. 18-23.

(٤) Nasr, Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism, pp. 49-106.

(٥) Brian H. Smith, "Religion and Politics: A New Look Through an Old Prism", in H. E. Chehabi and Alfred Stepan, eds. *Politics, Society, and Democracy: Comparative Studies* (Boulder, CO: Westview, 1995), pp. 73-88.

(٦) Geertz, *Interpretations of Culture*, p. 259-78.

السياسي الأكثر صرامة ـ مُعْتَبرًا بالنسبة لمجموعة واسعة من المسلمين. ومن المثير للاهتمام أنَّ هذا الجانب من الإسلاموية هو بعينه ما جعل من المناسب من أجل تحقيق هدف دولة ما بعد الاستعمار أن تعيد صياغة علاقاتها بالمجتمع وتعيد تأسيس هيمنتها في حد ذاتها.

بالنسبة لماليزيا وباكستان؛ فإنَّ جانبين من الأيديولوجيا الإسلامية كانا مفيدَيْن بشكلٍ خاصٍّ:

الأوَّل: إنَّ الإسلاموية قد بذلت الكثير من أجل حشد الرموز الإسلامية وصياغة مفاهيم إسلامية جديدة متعلقة بالسياسة، علاوة على ذلك؛ فإنَّها قد أعربت عن الطريقة التي ينبغي أن تُتبع من أجل تحقيق الغايات السياسية، كما أقنعت الجماهير بضرورة تلك العملية.

الثاني: إنَّ الإسلاموية عارضت الأيديولوجيا العلمانية للدولة فحسب، ولم تعارض هيمنة الدولة وتدخُّلها الواسع في الاقتصاد والمجتمع. تدعم الإسلاموية في جوهرها الدولتية، شريطة أن تكون الدولة «إسلامية». لقد استنتج زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان أنَّه إذا ما فُسِّرت الدولة على أنَّها إسلامية؛ فإنَّها ستكون في موضع يسمح لها بالمطالبة بالدعم من قبل الإسلاموية، وتسخير طاقاتها من أجل توسيع سلطة الدولة، شريطة أن تُلبس الدولة الزيَّ الثقافي المناسب.

بادئ ذي بدء، خلال الستينات والسبعينات، عزف المفكرون الإسلاميون على وتر أهمية الإسلام بالنسبة للسياسة، فقاموا بإعادة تأويل مبادئ الإيمان وأساطيره[١] الرئيسية بغية الإشارة إلى الاستمرارية السَّلِسة بين الإيمان والعمل السياسي، كما أعربوا عن مفاهيم جديدة مثل «الاقتصاد الإسلامي»، و«التعليم الإسلامي»، و«أسلمة المعرفة»، و«الدولة الإسلامية»[٢]. نما كل هذا ليكون مخزونًا من المفاهيم التي من

---

(١) أستبعدُ أن يكون المؤلف قد قصد بالأساطير هنا المعنى الذي يتبادر إلى الذهن بادي الرأي، وإنَّما يظهر لي أنَّه يقصد بقوله أساطير الإيمان باعتبار أنَّها جزء من الفلكلور الثقافي الذي يستعمله الإسلاميون لإقناع الناس بجدوى إدراج الإسلام في السياسة، وينسبونه إلى الإيمان، فهو ينظر إليها من جهة توظيفها لا من جهتها هي في نفسها. (المترجم)

(٢) انظر:

Toward Islamization of Disciplines (Herndon, VA: IIIT, 1988); *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: IIIT, 1989); Farid Alatas, "Reflections on the Idea of Islamic Social Science", *Comparative Civilizations Review*, 17 (1987), pp. 60-86; Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 5, 1 (1988), pp. 3-11; Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge; A Critical Overview", *Islamic Studies*, 30, 3 (Autumn 1991), pp. 387- 400; idem, "Islamic Economics: Novel Perspectives on Change in the Middle East", *Middle Eastern Studies*, 25, 4 (October 1989), pp. 516-530; Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. = *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 302- 41; idem, "Islamic Economics

شأنها أن تخدم الدولة بشكل ملائم وتساعد على إنشاء مؤسسات جديدة غرضها توسيع قدرتها وسيطرتها الاجتماعية. إنَّ تغلغل الأفكار الإسلامية بين الجماهير ـ الشباب المتعلم وشرائح المثقفين ـ من شأنه أن يسمح للدولة بإعادة تأسيس سيطرتها على تلك الطبقات الاجتماعية والشرائح المجتمعية التي قام الإسلام باستدراجها بعيدًا عن أيديولوجيا الدولة العلمانية[١].

وبصفة عامة؛ فإنَّ ثلاثة مجموعات مجتمعية قد شكَّلت العمود الفقري للأسلمة: «النخبة المضادة» المثقفة، وأصحاب المحلات والتجار الصغار المرتبطين بالبرجوازية الصغيرة، وكذلك الشباب العاطلين عن العمل في المناطق الحضرية والفقراء: «فاقدي البناطيل» (*sansculottes*) . فرغم أنَّ ثلاثتهم يعارضون دولة ما بعد الاستعمار العلمانية ويفضلون استبدالها بدولة إسلامية، فليس من الضروري أن يتشاركوا في نفس التوجه السياسي.

ومن الجدير بالذكر: أنَّ عنصر البرجوازية الصغيرة هو في الصميم ذو نزعة تجارية، فهي ترى المجتمع منقسمًا حسب خطوط الشركة بدلًا من خطوط الطبقة الاجتماعية. ولذلك؛ فهي ليست ملتزمة بتغيير ثوري. ومع ذلك؛ فإنَّ النشاط السياسي لعنصر فاقدي البناطيل تُحركه الحرب الطبقية، ولذا فهو ثوري بطبعه. **وبالتالي**؛ وبصفة عامة، يتم ترك هذا العنصر خارج المركز بالنسبة للمسائل الاقتصادية. في العديد من البلدان المسلمة، تمثل حركات ومنظمات مستقلة هذه العناصر المختلفة. لقد وقع التحدي الإسلامي الأكثر جدية للدولة عندما اجتمعت كل هذه العناصر في حركة واحدة. فقد سمح الالتفات نحو الإسلام في ماليزيا وباكستان للدولة بفصل المثقفين المخالفين والبرجوازية الصغيرة عن فاقدي البناطيل، وباستمالة الأولين. حيث تم تشريك مثقفي النخبة المضادة في مؤسسات الدولة والمؤسسات التعليمية المتنوعة وقد عملوا كوسيلة لبناء مؤسسات الأسلمة[٢]. شكَّلت البرجوازية الصغيرة تحالفًا مع الدولة

= and the Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, 9, 4 (Fall 1995), pp. 155-73; Ishtiaq Ahmed, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (New York: St. Martin's Press, 1987.

(١) Seyyed Vali Reza Nasr, "Ideology and Institutions in Islamist Approaches to Public Policy", in Sohrab Behdad and Farhad Nomani, eds. *International Review of Comparative Public Policy*, 9 (1997), pp. 41-67.

(٢) هذا التوجُّه كان واضحًا بصفة خاصة في الطريقة التي استوعبت الجامعات الإسلامية العالمية في إسلام أباد، باكستان؛ وكوالالمبور، ماليزيا، إضافة إلى العديد من المؤسسات الأخرى التي ترعاها الدولة؛ المفكرين الإسلاميين وأشركتهم في الدولة؛ انظر الفقرات عن الجامعات في:

John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995

وكذلك ظهرت مؤسسات مماثلة في المملكة العربية السعودية، إندونيسيا، وإمارات الخليج الفارسي لخدمة نفس الوظيفة.

وصارت مرتبطة بسعيها في تحقيق هدفها المتمثل في تحقيق التراكم. من خلال تقسيم العناصر الأساسية للإسلاموية، واستمالة البعض وعزل البقية، تمكّنت ماليزيا وباكستان من إرباك المعارضة الإسلامية، وخلق بلبلة في صفوفها، وتقمُّص أيديولوجيتها، والاستيلاء على بعض مؤسساتها، وفي نهاية المطاف، نشر تهديدها للأنظمة الحاكمة[١].

بالإضافة إلى ذلك؛ فقد خوَّلت عملية الأسلمة التي تقودها الدولة أن تقوم هذه الأخيرة بتنظيم وتعزيز سلطتها، وفي نهاية المطاف، سيطرتها على المؤسسات والمنظمات المجتمعية التي يمكن أن تسمح باستخدام الإسلام في خدمة مصالح الدولة. لقد سمحت الأسلمة من الأعلى بجني ثمار الدعاية التي خلقتها الأسلمة والفوز في المنافسة ضد التحدي الإسلامي من الأسفل بغية السيطرة على النظام المعياري، **وبالتالي**؛ بناء أيديولوجيا دولة قابلة للتطبيق تحقق التماثل في المجتمع، إضافة إلى زيادة امتثال لإرادة الدولة.

جعلت الأسلمة الحدود بين الدولة والمجتمع ضبابية[٢]، فتعطي الدولة على هذا النحو مجالًا أكبر للمناورة[٣]. يكتب جمال مالك عن الارتفاع في رعاية الدولة للمدارس الدينية في باكستان في الثمانينات أنَّها لـم تكن محاولة لاسترضاء النشطاء الإسلاميين، أو لإعطاء الدولة سيطرة أكبر من خلال نظام الزَّبانة (*clientalism*)، وإنَّما كانت متنفسًا لنقل أيديولوجيا الدولة إلى الجماهير[٤].

لقد كان ميل الإسلاموية نحو الدولتية على نفس القدر من الأهمية؛ إذ لـم تكن الإسلاموية منذ نشأتها رافضة لكلٍّ من واقع الدولة العلمانية ونيتها في اختراق المجتمع، وعلى هذا النحو؛ فقد كانت محاولة واضحة لمحو أثر السياسة العلمانية العامة في المجتمعات الإسلامية حتى الآن. في هذا الصدد تعمل الإسلاموية كمصدر مهم للمقاومة الاجتماعية ضد توسع سلطة الدولة وقدرتها، وكنقطة مركزية لتجمع كل تلك القوى الاجتماعية التي تقاوم هيمنة الدولة. فرغم اهتمام الإسلاموية بسلطة

---

(١) على سبيل المثال، شكّلت ماليزيا وباكستان تهديداً على استقلالية الأسلمة من خلال الاستيلاء على أنشطة المالية الإسلامية والضرائب؛ وعلى استعمال البنوك والضرائب الإسلامية في الحراك الإسلامي، انظر:
Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", p. 307.

(٢) Olivier Roy, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran", *Middle East Journal*, 53, 2 (Spring 1999), pp. 210-11.

(٣) عن العلاقة بين وضوح الحدود بين الدولة والمجتمع وسلطة الدولة، انظر:
Mitchell, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches".

(٤) Jamal Malik, "Islamization in Pakistan in 1977-1985: The Ulama and Their Places of Learning", *Islamic Studies*, 28, 1 (Spring 1989), p. 23.

الدولة؛ فإنَّها لا تعارضها بشكل متجذر، وإنَّما معارضتها لتلك السلطة تنبع من قدرة الدولة العلمانية على استخدامها لتوسيع أجندتها.

في الواقع: إنَّ مقاومة توسُّع سلطة الدولة وقدراتها هي نتيجة لمقاومة الإسلاموية للعلمانية التي ترعاها الدولة، وليس لمقاومة الدولتية نفسها. **وبهذا المعنى**؛ فإنَّ الإسلاموية لا تدَّعي أنَّها ستكون شكلًا من أشكال الليبرالية ـ بما أنَّها لا تُثير إشكالية الدولة المهيمنة ـ، ولكن من خلال التزامها بفرضيات الدولتية؛ فإنَّها تعِد بمواصلة النزعات السلطوية المتمحورة حول الدولة للأنظمة التي تتحداها. ونتيجة لذلك؛ فإنَّ الإسلاموية لا تشكل تهديدًا على الدولة في حدِّ ذاتها، وإنَّما على علمانيتها فحسب.

في الواقع: تعِد الأسلمة بدولة قابلة للتخلي عن العلمانية لصالح أيديولوجيا حكم أخرى. **علاوة على ذلك**؛ فإنَّ الالتفات نحو الإسلام لا يتطلب من الدول تحولًا أساسيًّا، وإنَّما يتطلَّب فقط توجُّهًا ثقافيًّا؛ إذ لـم تغيِّر الدول «الإسلامية» في ماليزيا وباكستان منذ الثمانينات شيئًا يُذكر في بنيتها وعملية صنع السياسات، وفي عرض نفس الخصائص والأهداف والعلاقات الأساسية مع المجتمع التي مارسوها قبل الثمانينات. **وبالتالي**؛ فإنَّ الإسلاموية لـم تقم بإعادة إنشاء الدولة ـ كما فعلت الثورة الإسلامية في إيران (سنة ١٩٧٩م) ـ ولـم تُجرِ تغييرات على الأعمدة التي تحافظ على صرحها، وإنَّما قامت بمجرد إعادة تجميع دولة ما بعد الاستعمار الإسلامية.

لـم يكن هذا الوعد مسألة تافهة؛ فالدول تتنافس في بذل المزيد من الجهد للقيام بذلك بكفاءة. **ولهذا**: فهم محتاجون للشرعية والهيمنة الثقافية الموحَّدة، الأمر الذي افتقرت إليه ماليزيا وباكستان (كما سيتم توضيحه في هذه الدراسة). تحتاج الدول كذلك إلى عتلات نفوذ أفضل، ومقاومة أقل من أجل تنفيذها، وقد كانت الأسلمة بالنسبة لماليزيا وباكستان خادمة لهاتين الغايتين.

لقد وسَّعت الدولة قدرتها من خلال تقديم الأسلمة باعتبارها مصلحة ينبغي لها تحصيلها. فقد تحمَّلت مزيدًا من المسؤوليات، وانتزعت أكثر من المجتمع. ففي باكستان، على سبيل المثال، سمحت الإسلاموية للدولة بجذب أعداد أكبر من السكان نحو نطاق سيطرتها من خلال خلق مصادر جديدة للدعم، وفرض سيطرتها على شبكات دعم إسلامية سابقة وعلى المؤسسات المالية والاجتماعية المرتبطة بها[1].

من المتوقع أنَّ أسلمة الدولة والاستيلاء على الأموال والدعم الديني من شأنه أن يؤدي إلى شكل من أشكال الصراع بين الدين والدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ هذا الأمر لـم

---

(١) Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization.

يقع تمريره في ماليزيا وباكستان. فقد سيطرت الدولة منذ الثمانينات فصاعدًا على التعليم الديني والقضاء، ومختلف أشكال الإدارة والضرائب، والخدمات الاجتماعية مع حد أدنى من المقاومة. لقد تمكَّنت هاتان الدولتان من فرض هيمنة أوسع بكثير على المجال الديني، مع مقاومة أقل بكثير ممَّا أحرزته أقوى دول العالم العربي، وإيران قبل ثورة (عام ١٩٧٩م).

حوَّلت الأسلمة كذلك الانتباه إلى توسيع نفوذ الدولة، وضخَّت التحدي الكبير لسلطتها المتأتِّي من الإسلاموية؛ إذ ينبغي أن تُفهم الأسلمة من جهة كلٍّ من وظيفتها الدفاعية ـ باعتبارها ردة فعل على التحولات السياسية والأيديولوجية للأنظمة الحاكمة في زمن الأزمات ـ ووظيفتها الاستباقية، من أجل الحصول على نتائج أفضل في المفاوضات مع القوى الاجتماعية حول السلطة والقدرة. إنَّ السبب الذي جعل الأسلمة جذابة للغاية بالنسبة لـماليزيا وباكستان أنَّها سمحت للدول بإخضاع المعارضة السياسية وتوسيع نفوذ الدولة وقدرتها في ذات الوقت. **وعليه**؛ فقد أنتج التعامل مع الأسلمة دولًا أقوى.

بما أنَّ الأيديولوجيا الإسلامية تقتضي أنَّ للدولة الحق في أن تكون متطفِّلة ومتدخِّلة ـ بغية توسيع نفوذها وقدرتها، وامتدادها إذا أصبحت إسلامية ـ وأن تدعو إلى تجهيز الأسلمة من خلال سلطة الدولة؛ فإنَّه من الصعب أن يكون هناك تحديًا للأسلمة التي تقودها الدولة. لقد رأى زعماء الدولة الماليزية والباكستانية في الفكر الإسلامي الضوء الأخضر؛ لتوسيع سلطة الدولة[1]. **ومع ذلك**؛ فمن أجل استخدام الإسلام لتحقيق الغايات الموصوفة، ينبغي لهذه الدول أن تخضع لتحول ثقافي حقيقي. فقد أصبح من الواضح لزعماء الدولة في هذه البلدان أنَّه من أجل أن تكون الدولة في تناغم مع الإسلاموية، وتوقعات جمهورها؛ فإنَّ على الأيديولوجيا أن تدعم توسيع سلطة الدولة وقدرتها. من أجل السيطرة على الخطاب الإسلامي، كان من الواجب على هذه الدول أن تصبح أطرافًا إسلامية فاعلة تتمتع بالشرعية. **وبالتالي**؛ فقد كانت الأسلمة التي تقودها الدولة خيارًا استراتيجيًّا واعيًا من قِبل بعض الدول، بغية تقوية مؤسسات الدولة، وتوسيع سلطتها وقدرتها وامتدادها.

لقد سجَّل هذا الاختيار نقطة تحوُّلٍ ـ منعطفًا حرجًا ـ في الثمانينات بالنسبة

---

(١) يزعم باسط كوشول (*Basit Koshul*) على سبيل المثال، بأن أسلمة الدستور الباكستاني قد دعمت نزعات استبدادية أكبر للدولة، وأثرت سلبا على حرياتهم وضماناتهم في الدستور، انظر:

Basit Koshul, "The Islamization of Pakistan's Constitution: A Critical Analysis", *Middle East Affairs Journal*, 4, 1-2 (Winter/Spring 1998), pp. 129- 44.

لتشكيل الدولة. ومع ذلك؛ فإنَّ التفات الدولة إلى الإسلام ليست ظاهرة جديدة تمامًا، رغم أنَّها لـم تحمل مثل هذا النطاق. لقد استخدمت الدولة الإسلام منذ الاستقلال، في كلٍّ من ماليزيا وباكستان، لخدمة مصالحها؛ إذ شجعت العائدات الإيجابية في هذا الصدد الدولة في كلا البلدين على القيام بذلك بشكل أكبر، وقد أنشأت أساسًا مؤسساتيًا لذلك. ولهذا؛ فقد كانت أسلمة أنظمة الثمانينات في كلا البلدين تتويجًا لعملية الالتفات التدريجي من قبل الدولة نحو الإسلام.

ومع تطور الدول؛ فإنَّ بعض المعارك ينبغي أن تُخاض، وبعض الصراعات حول النفوذ ينبغي أن تُسوَّى؛ لغرض تحديد مسارات تشكيل الدولة. فقد أثَّرت المعارضة الإسلامية على تشكيل الدولة خلال منعطف الثمانينات، حيث وفرت لها التحديات والفرص جميعًا؛ إذ حددت ردةُ فعل الدولة تجاه تلك التحديات والفرص مسارَ تشكيل الدولة، انطلاقًا من تلك النقطة فصاعدًا، كما قررت ثقة الخطاب الإسلامي في السياسة والمجتمع. سوف تبين الفصول اللاحقة كيف وضعت عملية التحول التدريجي نحو الإسلام الدولة الماليزية والباكستانية على المسار الذي يُتوقع أن يبلغ ذروته في تحقق الأسلمة التي تقودها الدولة، وكيف تُوجت هذه النزعة بالتحول الثقافي الملحوظ لهذه البلدان في منعطف الثمانينيات الحَرِج.

* الإسلام وسلطة الدولة في المنظور المقارن:

لـم يتم استكشاف العلاقة بين الدين وتكوين الدولة في العلوم الاجتماعية بشكل كامل. ويُعزى ذلك بصفة عامة إلى حقيقة أنَّ معظم المُنظِّرين يفترضون أنَّ التحولات الاقتصادية في العصر الحديث قد أدَّت، وسوف تُؤدِّي، إلى خصخصة الإيمان وإلى العلمنة[١]. **ونتيجة لذلك**: فلن يكون هناك تأثير ذا معنى للدين على تكوين الدولة، وعلى الأرجح: سوف يمتنع عن قيادة الولاء الشعبي[٢]. **ومع ذلك**؛ فإنَّ الأدلة التاريخية تدل على أنَّ الدين كان أكثر اندماجًا في عملية تشكيل الدولة ممَّا كان مفترضًا.

لقد ازدهر الدين المنظم في أوروبا مع توسع الدولة الحديثة، وذلك باستخدام ثمارها وأجهزتها، بما في ذلك تلك التي تدير التنظيم المالي والعنف، من أجل زيادة نفوذه[٣]. والأهم من ذلك ـ بالنسبة لأغراض تحليلنا هذه ـ: أنَّ الدول تستخدم

---

(١) Casanova, *Public Religions*, pp. 11-39.

(٢) Bryan S. Turner, "Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates", *Journal of Historical Sociology*, 1, 3 (September 1988), pp. 322-33.

(٣) Michael Mann, "State and Society, 1130-1815: An Analysis of English State Finances", in M. Zeitlin, ed. *Political Power and Social Theory* (Greenwich, CT: JAI Press, 1980), vol. 1, pp. 165-208.

بدورها المؤسسات الدينية والأراضي والممتلكات الإكليركية المُسْتَحْوَذ عليها بُغية الزيادة في نفوذها وإيراداتها.

يكتب طوماس إيرتمان (Thomas Ertman): بأنَّ الكنيسة كانت مهمة لتوسُّع السلطة الملكية في القرنين العاشر والحادي عشر في أوروبا اللاتينية، حيث أمدَّت الدولة الكارولنجية بالمؤسسات التي يمكن من خلالها ممارسة السلطة والحكم(١). لقد أدمج الكارولنجيون الكنيسة تمامًا في أجهزة الدولة لإنشاء إدارة الدولة، واستولوا على العديد من الأراضي البابوية والموارد الكنسية؛ الأمر الذي يفسر تنصير الكارولنجيين من قبل الإمبراطورية الإفرنجية بعد (عام ٨٠٠م)(٢).

وبالمثل، فقد بيَّن روبرت ووثناو (Robert Wuthnow): أنَّه بما أنَّ النهضة التجارية في القرن السادس عشر قد دعمت كلًّا من نهضة الدولة وحركة الإصلاح في وسط وشمال أوروبا؛ فقد ظهرت علاقة تكافل (symbiosis) بين الاثنين(٣). حيث التفت الأمراء في السويد والدنمارك نحو حركة الإصلاح؛ لأنَّها وفَّرت لهم فرصة للاستيلاء على أراضي الكنيسة: أربعة أضعاف الأراضي الملكية في حالة غوستاف فاسا السويدي، الذي حلَّ الأديرة (عام ١٥٢٧م)، واستولى على أراضيها(٤).

هذا التوجه كان واضحًا أيضًا في إنجلترا(٥). هنا كان الإصلاح بمثابة ثورة من الأعلى مصحوبة بآثار واسعة النطاق بالنسبة لسلطة الدولة وقدرتها. ففي (عام ١٥٣٣م): تم إعلان الملك رئيسًا للكنيسة في إنجلترا، الأمر الذي وضع جميع الشؤون الإكليركية تحت سيطرة الدولة. وفي (عام ١٥٣٢م): اضطَر البرلمانُ رجالَ الكنيسة إلى التخلي عن القانون الإكليركي لصالح السلطة القضائية الملكية، وقام بمنع الضرائب البابوية (ضرائب السنة الأولى = (papal annates)). لقد ضعفت العلاقات بالفاتيكان بشكل أكبر (عام ١٥٣٣م) مع قانون تقييد الاستئناف في روما، الذي منع رفع الطعون من قبل المحاكم المحلية خارج المملكة. وفي (عام ١٥٣٤م): عيَّن قانون السُّمو الملكَ الرئيس الأعلى للكنيسة الإنجليزية. وفي العام نفسه: وقع حلُّ الأديرة، الأمر الذي جعل كل أراضيها في يد الدولة، وذلك بحلول (عام ١٥٣٩م)؛ وفي

---

(١) Thomas Ertman, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 35-89.

(٢) *Ibid*, p. 44.

(٣) Robert Wuthnow, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), pp. 67-71.

(٤) *Ibid*, p. 70.

(٥) *Ibid*, pp. 71-82.

(عام ١٥٤٠م): كانت السلطة الملكية هي من يتولى كل ممتلكات الكنيسة[١]. وهذا ما سمح لها بأن تستولي على إدارة الرَّعية القديمة التي كانت إكليركية حتى ذلك الوقت.

لقد تم تحويل تلك الإدارة إلى أداة لإغاثة الفقراء، وقد مكَّنت مجلس الملك الخاص في لندن من لعب دور مباشر في الشؤون المحلية، وسيطرة كبيرة عليها[٢] وبالتالي؛ فإنَّ عملية الانصهار بين الحركة الإصلاحية والحركة القومية دعمت توسيع سلطة الدولة وامتدادها[٣]. وعلى حدِّ تعبير ووثناو؛ فإنَّ: «حركة الإصلاح في إنجلترا كانت من الواضح انتصارًا للنظام المركزي على السلطة اللامركزية والإقطاعية لأصحاب الأراضي، والذين أدركوا أنَّ الأمر كان على هذا النحو»[٤].

بالإضافة إلى ذلك: يؤكد ووثناو على أهمية حركة الإصلاح في لعب دور الوسيط للصراعات حول السلطة بين المدن والدول الصاعدة[٥]. فقد تركزت الأنشطة التجارية، في وسط وشمال أوروبا، في المدن والبلدات. حيث منح ازدهارها الكبير الدولة المزدهرة استقلالية أكبر عن النخبة من أصحاب العقارات والإيرادات المتأتية من تلك العقارات. كما أنَّ الصراع بين السلطة الحاكمة وطبقة النبلاء قد تُرجم إلى مساندة السلطة الحاكمة لحركة الإصلاح، التي دافعت عنها أيضًا الطبقات التجارية.

لقد ساعدت حركة الإصلاح الدول هنا على توطيد استقلاليتها، وتشكيل تحالفات بين الدولة والمدن، (**وبالتالي**؛ الطبقات التجارية)، عوضًا عن اعتماد الدولة على طبقة النبلاء والكنيسة. بدأت حركة الإصلاح في إنكلترا مع قطع هنري الثامن العلائق مع روما بسبب طلاقه من كاثرين الأراغونية، ولكنها سرعان ما أفرزت النتيجة ذاتها. وبما أنَّ السلطة الملكية هي التي تروج للتجارة، فقد ساعد التجار البرلمان على فصل روابط إنجلترا بروما، **وبالتالي**؛ على حفظ حركة الإصلاح في إنجلترا. من الواضح أنَّ حركة الإصلاح قد ساعدت الدولة الصاعدة على إقامة علاقات مع تلك الفئات الاجتماعية التي من شأنها أن تكون نشطة بشكل أكثر مباشرة في تعزيز التراكم والنمو الاقتصادي. لقد أقامت الأسلمة التي تقودها الدولة في ماليزيا وباكستان العلاقات نفسها.

كانت مساهمة الدين في أماكن أخرى من أوروبا في تشكيل الدولة أقلَّ رسوخًا

---

(١) *Ibid*, p. 76.

(٢) Wolfrem Fischer and Peter Lundgreen, "The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel", in Tilly, *The Formation of National States in Western Europe*, pp. 456-561.

(٣) Turner, "Religion and State-Formation", p. 326.

(٤) Wuthnow, *Communities of Discourse*, p. 80.

(٥) *Ibid*, pp. 67-82.

في الاعتبارات الاقتصادية، وأكثر في المبادئ الأخلاقية. فقد أكَّد فيليب غورسكي (*Philip Gorski*) على أهمية «الثورة التأديبية» التي أعقبت حركة الإصلاح في نحت شكل الدولة اللاحق في كلٍّ من هولندا وبروسيا[١] خلال كتابته عن (الجمهورية الهولندية) ما بين (١٥٦٠ ـ ١٦٥٠م)، وبروسيا الهوهنتسولرنية ما بين: أربعينيات القرن السادس عشر و(عام ١٧٢٠م)، كما يزعم غورسكي أنَّ الكالفينية هي التي وفَّرت الدعم الأوليَّ «للأساس الاجتماعي والتنظيمي لإنشاء **نظام حكم محلي قوي**»[٢].

لقد استبطنت الدولة في كل من هولندا وبروسيا المبادئ الأخلاقية الكالفينية، واستخدمت المؤسسات القوية التي كانت قد شكَّلتها على مستوى القاعدة المجتمعية بغية تقوية الدولة. وقد بلغت هذه العملية ذروتها مع فريدريك وليام الأول الذي فضَّل الموظفين الكالفينيين داخل مؤسسات الدولة. وبالتالي؛ يعزو غورسكي قوة مؤسسات الدولة الهولندية والبروسية ـ وخاصة البيروقراطية ـ إلى المبادئ الأخلاقية الكالفينية.

لقد تطلَّع زعماء الدولة، في ماليزيا على الأقل، كما سيتم توضيح ذلك لاحقًا في هذه الدراسة، إلى المبادئ الإسلامية لتحقيق «الثورة التأديبية» ذاتها. **ومن المثير للاهتمام**: أن نلاحظ أنَّ الاستخدام الناجح للدين بغية توسيع نفوذ الدولة؛ أدَّى، في جميع الحالات المذكورة، إلى تولي الدولة شكلًا من أشكال السلطة الدينية، الأمر الذي كان أشد وضوحًا من خلال تولية الملك مكانة رئيس الكنيسة الإنجليزية.

وهذا ما يؤكد الملاحظة التي وردت سابقًا: أنَّ الاستخدام الناجح للدين من أجل توسيع نفوذ الدولة، يتطلب من الدولة أن تتقمص الزِّيَّ الديني والثقافي الضروري. وكما هو واضح من الحالات المذكورة أعلاه: فإنَّ الدول تضمن للدين، من خلال استخدامه من أجل التوسع، بعض الأدوار الاجتماعية والسياسية، كما أنَّها توسع نطاق نفوذها. لقد استخدمت دول كلٍّ من أوروبا الوسطى وأوروبا الشمالية حركة الإصلاح من أجل بناء دول قادرة على الصمود، ولكنَّها ضمنت أثناء العملية إصلاحًا للهيمنة على أجزاء كبيرة من أوروبا. وقد كان نفس التوجُّه ظاهرًا في الحالات تحت الدراسة هنا.

كانت العلاقة في العالـم الإسلامي بين الدين وتشكيل الدولة أكثر إثارة للجدل؛ فقد اعتبرت دولة ما بعد الاستعمار في العالـم الإسلامي الدولة الغربية نموذجًا، فسعت إلى محاكاة هيكلتها، ولكن أيضًا توجهاتها الأيديولوجية، والتي فهمتها على

---

(١) Philip S. Gorski, "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia", *American Journal of Sociology*, 99, 2 (September 1993), pp. 265-316.

(٢) *Ibid*, p. 269.

أنّها علمانية متأصلة. كانت الجمهورية التركية التي أنشأها مصطفى كمال بعد الحرب العالمية بمثابة المثال الأوضح على ذلك. فقد كانت الدولة الكمالية علمانية ومتغرِّبة بشكل مُعلنٍ، كما تبنَّت القومية - بدلًا من الدين - كي تثبت هُوية الدولة. كانت الدولة الكمالية مكرَّسة للنمو والتنمية، وجاهدت لفرض هيمنة واسعة على السكان لأجل تحقيق هدفها. سرعان ما أصبحت الكمالية نموذجًا لتكوين الدولة في جزء كبير من العالم الإسلامي إلى درجة أنَّ ألان ريتشاردز (*Alan Richards*) وجون واتربوري (*Waterbury John*) اعتبرَا أنَّ التطورات اللاحقة المتعلقة بالدولة في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا كانت كمالية في جوهرها[١]؛ إيران في عهد بهلوي (وخاصة خلال السنوات ما بين الحربين العالميتين)، الجزائر تحت حكم جبهة التحرير الوطني، الأنظمة القومية العربية منذ الخمسينات فصاعدًا، أو باكستان تحت حكم أيوب خان (١٩٥٨ - ١٩٦٩م)، كل هؤلاء احتذوا النموذج الكمالي بدرجات متفاوتة، ولكن ليس بنفس الولع تجاه العلمانية.

لقد أدَّت العلمنةُ الدولةَ إلى التطلُّع إلى قولبة الفرد، باعتباره تمهيدًا لتحقيق تغيير اجتماعي وتنموي ناجح. وقد كانت هذه السياسة المعلنة للدول الكمالية بدءًا من تركيا، مرورًا بإيران في عهد بهلوي، وإندونيسيا، وصولًا إلى الدولة العربية الثورية. كان هذا هو الحال أيضًا، وبدرجة أقل في ماليزيا وباكستان وبنغلاديش والممالك الخليجية؛ إذ إنَّ اهتمام الدولة بالموسيقى والملابس والمعتقدات الشعبية والمظهر الثقافي للمسلمين كان طاغيًا[٢]، وهذا يفسر - بشكل جزئي - لماذا يستمر الدور الاجتماعي للدين، ومدى اختراق الدولة للمجتمع، وبشكل أعم، لماذا تستمر القضايا الثقافية تشكل قلب السياسة في المجتمعات المسلمة.

لقد سارت الهندسة الاجتماعية جنبًا إلى جنب مع علمنة واعية للسياسة والساحة العامة؛ إذ قامت الدولة خلال هذه العملية في وقت مبكر بعلمنة السلطة القضائية والنظام التعليمي، وأمَّمت الممتلكات والأوقاف الدينية، **وبالتالي**؛ حجَّمت الدور السوسيو سياسي للدين تمامًا، كما وسعت نفوذها وموضعها الاقتصادي[٣].

تكمن إشكالية عملية العلمنة في العالم الإسلامي في كونها لم تسعَ إلى فصل

---

(١) Richards and Waterbury, *A Political Economy of the Middle East*, pp. 187-218.

(٢) H. E. Chehabi, "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah", *Iranian Studies*, 26, 3- 4 (Summer/ Fall 1993), pp. 209-29.

(٣) انظر على سبيل المثال:
Shahrough Akhavi, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany, NY: SUNY Press, 1980.

الدين عن السياسة، بقدر سعيها إلى الهيمنة على الدين، من خلال جعل فكره ومؤسساته تابعة للدولة[١]. وقد كان لهذا الأمر أثر يتمثل في تسييس الدين حيث أسس لصراع سلطة بين الدولة والمؤسسات الدينية في الساحة السياسية، وربط ذلك الصراع بالقضية الأكبر، ألا وهي اختراق الدولة للمجتمع. لقد كان لفرض النظام الناصري في مصر - على سبيل المثال - إصلاحات على المؤسسة التعليمية الإسلامية الأزهرية أثر في إدخال البيروقراطية على علماء الدين، كتمهيد لجعلهم تابعين للدولة. ومع ذلك؛ فقد نقلت البيروقراطية المواقف السياسية إلى المؤسسة الدينية[٢].

لقد دفعت حركة العلمنة الدينَ، في كثير من الحالات، خارج الميدان العام، حيث لـم يعد من الممكن تنظيمه والسيطرة عليه من قِبل الدولة بشكل فعَّال. **ونتيجة لذلك**: فإنَّ الدين - حيث اكتسب وعيًا سياسيًّا أكبر - قد استشرى في الساحة الخاصة كمصدر محتمل لدعم المعارضة ضد الدولة وأيديولوجيتها. كانت الثورة الإسلامية (عام ١٩٧٩م) في إيران في عهد بهلوي نتيجة لمثل هذه العملية[٣].

ونتيجة لذلك: ظل الإسلام مهمًّا بالنسبة للسياسة في الدول المسلمة، كما اعترفت الأنظمة الحاكمة بذلك في نهاية المطاف، حيث التفتت إلى مخزون الرموز الإسلامية والأدوات الثقافية لتعزيز سلطتها. **وعليه**؛ فإنَّ الصورة العلمانية الخارجية للدولة تناقض استخدامها للمظاهر الثقافية الإسلامية. وقد أصبح هذا التناقض أكثر وضوحًا كلما واجهت الدولة أزمات اقتصادية وسياسية، والتي بدورها دعمت دور الإسلام في السياسة. ومع ذلك؛ فقد افتقر زعماء الدولة في أحيان كثيرة، بعد عقود من المواجهة، إمَّا للشرعية، أو للوسائل المؤسساتية للسيطرة على القوى الإسلامية التي كانت قد حصَّلت قوة بعيدًا عن رقابة الدولة في المجتمع المدني والميادين الخاصة. **ولذلك**؛ فإنَّ الدولة العلمانية نفسها هي التي استدعت الإسلام مرة أخرى للعملية السياسية؛ ورغم التزامها المستمر بالعلمانية؛ فإنَّها مهدت الطريق لدخول الإسلام من جديد للساحة العامة.

لقد كانت هذه العملية بيِّنة حتى في الدولة المسلمة الأكثر التزامًا بالعلمانية من

---

(١) M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey", *Comparative Politics*, 30, 1 (October 1997), pp. 64 -65, and Daniel Crescilius, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama to Modernization", in Nikki R. Keddie, ed. *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (Berkeley: University of California Press, 1972), pp. 167-210.

(٢) Malika Zeghal, "Religion and Politics in Egypt: the Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)", *International Journal of Middle East Studies*, 31, 3 (August 1999), pp. 373-75.

(٣) Arjomand, *Turban for the Crown, and idem,* "Traditionalism in Twentieth Century Iran", in Said A. Arjomand, ed. *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1984), pp. 195-232.

الناحية الأيديولوجية، وكذلك تلك التي كان يُنظر إليها على أساس أنَّها دول قوية. لجأ الزعماء في وقت مبكر في الدول الاشتراكية العربية إلى «الروحانية السياسية»، أي: الاستخدام الانتقائي للعقائد الإسلامية؛ «للحصول على توافق بشأن تعهداتها العلمانية»[١]. في مصر، كان ناصر يقتبس من الوحي عندما كان يعبِّر عن رؤيته للتنمية في مصر، أمَّا في الجزائر؛ فقد صور قادة جبهة التحرير الوطني الاشتراكيةَ باعتبارها متوافقة مع تعاليم إسلامية معينة[٢]. ولـم تكتسب هذه العملية زخمًا إلَّا عندما واجهت الدول المسلمة مشاكل اقتصادية وسياسية عميقة. لقد أجبر انهيار الاشتراكية العربية بعد هزيمة مصر في حرب (عام ١٩٦٧م)، والانهيار التدريجي للعقد الاجتماعي الذي دعَّم السلطوية، وتآكل شرعية النظام، وتراجع إيرادات الإيجارات في الثمانينات، والضغوط الاجتماعية التي نتجت عن إعادة الهيكلة الاقتصادية في الثمانينات والتسعينات؛ أجبر كلُّ ذلك الدولة على استخدام الإسلام بشكل أكثر انتظامًا. كذلك كان ظهور المعارضة الإسلامية منذ السبعينات فصاعدًا مهمًّا في الالتفات إلى الإسلام من أجل سدِّ النقص في الشرعية التي واجهته الأنظمة الحاكمة.

نتيجة لذلك: اضطرت الدول المسلمة، من السبعينات فصاعدًا، إلى التعامل مع دور الإسلام في السياسة بطريقة أكثر مباشرة، وبخاصة في سياق الأنظمة العلمانية القائمة؛ إذ كان من المفترض أن يُمنح استخدام الإسلام لهذا الغرض موضعًا للتفكير في العلاقة بين الإسلام والدولة. عمومًا، هناك ثلاثة أنواع واضحة في العالـم الإسلامي من تفاعلات الدولة مع الإسلام ومن استخدامات الأسلمة، مع اختلاف النتائج بالنسبة للدولة والمجتمع، ودور الوساطة الذي يلعبه الإسلام: العلمانيون الرافضون، والمتأسلمون الانتهازيون، والمتأسلمون المتكاملون. تعتبر كلٌّ من الجزائر منذ الانقلاب الوحشي في (عام ١٩٩٢م)، وتركيا منذ «الانقلاب العسكري الناعم» في (عام ١٩٩٧م) أمثلة عن الفئة الأولى.

لقد اختارت هذه الدول مسار التخندق حول الأيديولوجيا العلمانية للدولة إلى درجة استبعاد أي تمثيل إسلامي حقيقي في الساحة العامة، وفي العملية السياسية. كان اختيار الجزائر لهذا المسار بعد أن هدد الحراك الإسلامي بسحق الدولة العلمانية بموجب انتخابات (عام ١٩٩١م). بينما اختارت تركيا استبعاد الإسلام من العملية السياسية بعد أن فتحت الإصلاحات الاقتصادية في الثمانينات وعملية التحول

(١) Jean-Claude Vatin, "Popular Puritanism Versus State Reformism: Islam in Algeria", in James Piscatori, ed. *Islam in the Political Process* (New York: Cambridge University Press, 1983), p. 99.

(٢) Tripp, "Islam and the Secular Logic of the State", p. 57.

الديمقراطي في التسعينات الباب أمام إصرار إسلامي أكبر في العملية السياسية. تمثل المقاربة الجزائرية والتركية إعادة تأكيدٍ للرؤية العلمانية للدولة التي كانت سائدة في الخمسينات والستينات؛ إنَّه ذلك الاعتماد على استخدام القوة من أجل تعزيز هذا المفهوم للدولة رغم البروز الأكبر للإسلام في المجتمع والسياسة[1].

وأمَّا النوع الثاني من الدول ـ المتأسلمون الانتهازيون ـ: فهم أولئك الذين اتخذوا خطوات حذرة في اتجاه استيعاب الإسلام في السياسية ـ على الأقل خلال الفترات الحرجة ـ بيد أنَّهم لـم يُلزِموا أنفسَهم بشكل تام بالاتجاه الثقافي الجديد. وقد استمرت المفاهيم الأصلية للدولة، بدرجات متفاوتة، بتحديد طابعها والعلاقات التي تربطها بالمجتمع. أظهرت هذه الدول براعة من نوع ما في استخدام الإسلام لخدمة أهدافها، ولكنَّها لـم تتمكَّن من احتكار الخطاب الإسلامي أو تدفق الإسلام في الساحة السياسية.

علاوة على ذلك؛ فإنَّ التفات الدولة نحو الإسلام كان في المقام الأول بغرض معالجة أزمة سياسية قصيرة المدى. **ومع ذلك**؛ فإنَّ المنافع التي تراكمت بسبب استخدام الإسلام دفعتهم أكثر في اتجاه استخدام الرموز الإسلامية. بما أنَّ مقاربة الدولة للإسلام، في هذا النوع من الدول، كانت نفعية بحتة، بل مفضوحة بشكل كبير، فقد كان هناك فترة زمنية محدودة تمكنت فيها الدولة من السيطرة على السياسة الإسلامية. وبما أنَّ الدولة لا تخضع لعملية تحول ثقافي؛ فإنَّها لا تستطيع أن تتحدث نيابة عن الإسلام، وعليها أن تعتمد على القوى الإسلامية وأيديولوجيتهم؛ لكي تمدَّها بالدعم. إنَّ العلمنة المتأصلة للدولة، ووصايتها المحدودة على سياسة الإسلام الخاصة بها؛ تعني: أنَّ أي تحالف بين القوات الحكومية والإسلاميين سوف ينتهي في نهاية المطاف؛ إلَّا أنَّ القوى الإسلامية، خلال هذه العملية، حازت موطئ قدم لها في الساحة السياسية، كما عملت الدولة على تطوير درجة معينة من الوعي والشرعية الإسلامية[2]. **ونتيجة لذلك**: تقوم الدولة ـ سواء عن قصد أو غير قصد ـ بإنشاء نوع من التوطين الثقافي؛ إذ لا يُمكنها السيطرة على المؤسسات الإسلامية والأيديولوجية، وحلِّ معضلات دولة ما بعد الاستعمار بشكل كليٍّ، وإنَّما تحقق استقرارًا أكثر من الفئة

---

(١) Michael Willis, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History* (New York: New York University Press, 1997); Dirk Vandewalle, "Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Rentier State", in John L. Esposito, ed. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997), pp. 33-52; Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43.

(٢) Ali Hillal Dessouki, "Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries", in Barbara F. Stowasser, ed. *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987), pp. 135- 41.

الأولى من الدول المسلمة. ومع ذلك؛ لا تزال هذه الدول تمثل ساحات معارك ضارية بين الدولة وغضب المعارضة الإسلامية.

تمثل كُلٌّ من مصر منذ (عام ١٩٧١م)، وتركيا بين انقلاب (عام ١٩٨٠م)، و«الانقلاب الناعم» في (عام ١٩٩٧م)، والأردن منذ الخمسينات، وإلى حدٍّ ما إندونيسيا منذ التسعينات أمثلةً على هذا النوع من الدول. كُل هذه الدول كانت دول ما بعد الاستعمار، ومن بين هذه الدول الأربعة، تُعد الأردن البلد الوحيد الذي تـمَّ ترسيخه في المؤسسات الثقافية التقليدية، ومن ثـمَّ أمكنه أن يدعي تمثيل القيم الثقافية المحليَّة. لقد كانت تركيا جمهورية علمانية موالية للغرب، بينما أصبحت مصر وإندونيسيا، بعد فترات من الاشتراكية العلمانية، جمهوريات رأسمالية موالية للغرب.

لقد اقتربت هذه الدول الأربعة جميعها من القوى الإسلامية بشكل متصاعدٍ خلال الفترات الحرجة، كما كان لهم دور فعَّالٌ في ترسيخ الخطاب الإسلامي والمتحدثين باسمه في الساحات السياسية. في كل هذه الحالات كانت الدولة قد رأت رأيًا مفاده: أنَّها تحتاج الإسلام فقط من أجل غرض ضيِّق؛ ألا وهو تحقيق هدف سياسي مخصوص. فلم تنظر إلى الإسلام باعتباره أساسيًّا لتوسيع سلطة الدولة. ولذلك كان قبولها بدرجة معينة من الأسلمة حال سعيها في تحقيق أهدافها، ولكن بمجرد أن حققت أهدافها، فقد سعت إلى إنهاء الأسلمة، وكان هذا يقع عادة عند تصاعد صراعها ضد الإسلاميين(١). لقد خلُصت الدولة ـ هنا ـ إلى أنَّ الارتباطات مع المؤسسات الإسلامية التقليدية، والقوى الإسلامية المعتدلة كانت مفيدة في التضييق على المنظمات الإسلامية المتطرفة، التي حظيت في ذلك الوقت بموطئ قدم في العملية السياسية(٢).

لقد سعت هذه الدول، من خلال التحكم في تدفق الإسلام إلى الساحة العامة، إلى حرمان المعارضة الإسلامية منه. فقد كانت سياسة الدولة الخاصة بالإسلام سياسة رقابة وسيطرة على الميدان العام.

---

(١) Quintan Wiktorowicz, "Regulating Religious Contention: Islamic Collective Action and Patterns of Mobilization in Jordan", Ph. D. dissertation submitted to School of Public Affairs of the American University, 1998.

(٢) ذكر سيمون براكلاو (*Simon Barracloug*) أنَّ الحكومة المصرية قد اقترحت التخلي عن السيطرة على ما يناهز على (٥٠,٠٠٠) مسجدًا أهليًّا لفائدة مؤسسة الأزهر الإسلامية بحلول (سنة ٢٠٠٢ م)، وهذا ما سيزيد في الامتداد والسيطرة الاجتماعية للحكومة ويحرم الإسلاميين من الفضاء والتجنيد وأسس السيطرة الاجتماعية؛ انظر:

Simon Barraclough, "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists", *Middle East Journal*, 52, 2 (Spring 1998), p. 239. Also see Linda S. Adams, "Political Liberalization in Jordan: An Analysis of the State's Relationship with the Muslim Brotherhood", *Journal of Church and State*, 38, 3 (Summer 1996), pp. 507-28; and Abdullah Akailah, "The Experience of the Jordanian Islamic Movement", in Azzam Tamimi, ed. *Power- Sharing Islam?* (London: Liberty for the Muslim World Publications, 1993), pp. 93-101.

لجأت الدول في الأردن في الخمسينات، ومصر في السبعينات، وإندونيسيا ببعض الاعتبارات، وتركيا في الدول العلمانية خلال فترة الثمانينات؛ إلى كلٍّ من المفكرين الإسلاميين التقليديين، والناشطين الإسلاميين، بغية حصار اليسار، وتفكيك شبكاته التنظيمية. لقد اتبعت إندونيسيا في الستينات والسبعينات سياسة مماثلة، ولكن منذ الثمانينات لـم تعد الرغبة في محاربة اليسار تحرك سياستها المتعلقة بالإسلام[١]. بدءًا مع الملك عبد الله الأول، أعطت الملكية الأردنية الإسلاميين مجالًا كبيرًا للمناورة. كان هدف النظام الملكي أن يحاصر الناصريين، والقوميين البعثيين الفلسطينيين، وغيرهم من منتقدي الملكية من يسار الوسط. فبعد سبتمبر الأسود (عام ١٩٧٠م)، أصبحت فاعلية الإخوان المسلمين أكثر أهمية في تقسيم صفوف الفلسطينيين[٢].

دعَّم أنورُ السادات في مصر، بدءًا من (عام ١٩٧١م)، الإخوانَ المسلمين لتدمير قاعدة النفوذ الناصري، ولتحقيق مكاسب على حساب منافسه علي صبري[٣]. فقد أضعف الإخوانُ الحضورَ الناصري في الجامعات والنقابات والمؤسسات السياسية[٤]. في تركيا بعد الانقلاب العسكري (عام ١٩٨٠م)، استخدم الجنرال إيفرين الجماعات الإسلامية، التي أصبحت فيما بعد نواة **(حزب الخلاص الإسلامي)**، و**(حزب الرفاه والفضيلة)**، لإضعاف النقابات اليسارية والمجموعات الطلابية، وللتقليل من المقاومة اليسارية للانقلاب، وكذلك لأجل إعادة هيكلة الاقتصاد[٥]. إنَّ صعود الإسلاموية مرتبط، في الواقع، بشكل مباشر بعملية الإصلاح الاقتصادي منذ الانقلاب[٦]. في حالة أكثر قتامة، شجع الجيش التركي نمو مجموعة إسلامية مسلحة، **(حزب الله)**، في الثمانينات لحصار الحركة الكردية الانفصالية الماركسية، **(حزب العمال الكردستاني)**[٧].

---

(١) Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", pp. 691-739.

(٢) Anne Sophie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund University, 1994.

(٣) Raymond W. Baker, *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990); Sana Abed Kotob, "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood", *International Journal of Middle East Studies*, 27, 3 (August 1995), pp. 321-39; and Hamied Ansari, "The Islamic Militants in Egyptian Politics", *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (March 1984), p. 129.

(٤) John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992), pp. 138-39.

(٥) Sakallioglu, "Parameters and Strategies", pp. 231-51. The tendency to use Islam as a counterweight to leftist activism dated back to the 1950s; Sencer Ayata, "Patronage, Party, and the State: The Politicization of Islam in Turkey", *Middle East Journal*, 50, 1 (Winter 1996), pp. 43- 44.

(٦) Ziya Önis, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective", *Third World Quarterly*, 18, 4 (September 1997), pp. 743-66.

(٧) Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43; *idem*, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism", *Current History*, 99, 633 (January 2000), pp. 33-38.

في (عام ٢٠٠٠م) اتُّهم حزب الله بتعذيب وقتل أكثر من (١٠٠٠ شخص)، وكان هذا من الواضح أعنف تعبير عن الإسلاموية في تركيا. في كل حالة من هذه الحالات، أحسَّت القيادة السياسية بأنَّها مهددة من قبل اليسار. علاوة على ذلك، نظرت القوى الإسلامية، في كل حالة من هذه الحالات، إلى اليسار كذلك باعتباره يمثل خطرًا جسيمًا. وهذا ما هيأ لتحالف تكتيكي بين الدولة العلمانية والقوى الإسلامية. لقد اعتمدت القيادة السياسية، في كل حالة من هذه الحالات، موقفًا متعاطفًا تجاه دور الإسلام في السياسة والمجتمع في التوسط لإقامة تحالف بين الدولة والجماعات الإسلامية[١]؛ إذ شجعت الدول، في هذه الحالات، التعليم الديني وسهلت له لعب دور في المجتمع بغية جعله منيعًا ضد النشاط اليساري[٢]. **ومع ذلك**؛ ففي النهاية سوف يثبت كل واحد من هؤلاء الزعماء أنّه كان أكثر ارتباطًا بمصالح الدولة من ارتباطه بمصالح الإسلام، وسيثبت في نهاية المطاف أنَّه غير قادر على الحفاظ على مركزه الفريد.

لقد زالت حاجة الدولة إلى الإسلام في الأردن ومصر وتركيا في نهاية المطاف بزوال اليسار؛ إذ إنَّ تنامي نفوذ الجماعات الإسلامية تحت رعاية الدولة، وفي معركة ضد اليسار من شأنه أن يحوِّلها إلى قوة هائلة. في نهاية المطاف، توقفت المعركة بين الدولة واليسار، وأصبحت بين الدولة والشركاء السابقين في صفوف الجماعات الإسلامية. لقد جعلت الدولة الأمر واضحًا أنَّها تعتزم إنهاء تحالفها مع الجماعات الإسلامية التي، بعد أن ذاقت طعم السلطة، أعلنت عن رغبتها في المطالبة بالدولة، فكان من الواجب على الزعماء السياسيين الرئيسيين في هذه الدول أن يختاروا أي معسكر ينتمون إليه. في هذه الحالات، أنتج اهتمام الدولة المحدود بالسياسة الإسلامية، ورفضها تكييف الإسلام على المستوى الأساسي، والطبيعة المؤقتة للتحالف مع القوى الإسلامية؛ كل ذلك أنتج وضعًا لا يمكن الدفاع عنه: فقد أدَّى ذلك إلى ظهور حركة اجتماعية قوية لا يمكن أبدًا للدولة، نظرًا لطبيعتها العلمانية المتأصِّلة، السيطرة عليها.

واستجابة لهذا التحدي اختارت تركيا التراجع إلى الخلف في اتجاه علمانية لا تقبل التنازل[٣]، في حين سعت مصر والأردن إلى الحفاظ على تدفق الإسلام في

---

(١) Vali Nasr, "Secular States and Religious Oppositions", *SAIS Review*, 18, 2 (Summer/Fall 1998), pp. 32-37.

(٢) Olivier Roy, "Changing Patterns Among Radical Islamic Movements", *Brown Journal of International Affairs*, 6, 1 (Winter/Spring 1999), pp. 112-13.

(٣) Yavuz, "Search for a New Social Contract in Turkey", pp. 114 - 43; idem, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism", *Current History*, 99, 633 (January 2000), pp. 33-38.

السياسة. ومن أجل القيام بذلك، قامت بتشييد المزيد من التحالفات المتينة مع المؤسسات الإسلامية التقليدية وأدرجت الرموز والقيم الإسلامية إلى حدٍّ كبير في أيديولوجيا الدولة وعملها[1]. وفي هذا الصدد؛ فقد انتقلوا في اتجاه المتأسلمين المتكاملين ـ ماليزيا وباكستان ـ حيث ستتحول مناقشتي الآن.

* ماليزيا وباكستان: ركوب النمر وتوسيع سلطة الدولة:

تُعتبر ماليزيا وباكستان الحالات الأكثر إثارة للاهتمام. ذهب زعماء الدولة ـ هنا ـ إلى ما وراء استخدام الإسلام والقوى الإسلامية بطريقة محدودة للتعامل مع الأزمة السياسية، وبدلًا من ذلك نظروا إلى الإسلام، والحاجة إلى ترسيخ الدولة في القيم الثقافية للسكان المحليين باعتبارها عنصرًا أساسيًّا للأداء الفعال للدولة والتوسع في السلطة والقدرة. لقد حصلت أسلمة المجتمع في ماليزيا تحت حكم رئيس الوزراء مهاتير محمد (من ١٩٨٠م ـ إلى الوقت الحاضر)، وباكستان بين الانقلابات العسكرية لـ(عام ١٩٧٧م)، و(عام ١٩٩٩م) تحت رعاية الدولة، بطريقة أكثر تأصُّلًا ممَّا كانت عليه في مصر أو الأردن. فقد أصبحت الدولة في ماليزيا وباكستان وكيلًا للأسلمة، وبذلت هذا المجهود بالتعاون الوثيق مع القوى الإسلامية.

لقد فُسِّر الْتفات الدولة نحو الإسلام، في كل حالة من هذه الحالات، باعتباره ردة فعل استراتيجية؛ إذ كان تحول ماليزيا وباكستان نحو الإسلام في وقت أزمة عميقة واجهت الأنظمة الحاكمة. واجهت باكستان موجة صاعدة من الحراك الإسلامي في شكل حركة نظام المصطفى (عام ١٩٧٧م)، التي لم تهدد فقط بإسقاط حكومة ذي الفقار بوتو التابعة لحزب الشعب الباكستاني، وإنَّما هددت بمحو دولة ما بعد الاستعمار قلبًا وقالبًا، كما حدث في إيران (سنة ١٩٧٩م)[2]. اكتمل التحدي الإسلامي بتصاعد التوترات الإثنية في البلاد التي ظنت الدولة أنَّه يمكنها احتواؤها من خلال زيادة الاعتماد على الإسلام. فقد انحرفت الأهمية المتزايدة للسياسة الإثنية في بلاد السند، طوال فترة حكم ضياء (١٩٧٧ ـ ١٩٨٨م)، والإقليم الحدودي الشمالي الغربي وبلوشستان وجنوب البنجاب عن انشغال الدولة بالإسلام[3].

---

(١) Jakob Skovgaard-Petersen, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of Dar al-Ifta* (Leiden: E. J. Brill, 1997); and Barraclough, "Al-Azhar", pp. 236- 49.

(٢) Syed Mujawar Hussain Shah, *Religion and Politics in Pakistan* (1972-88) (Islamabad: Quaid-i-Azam University, 1996); and Ahmad, "Islam and the State", pp. 230- 40.

(٣) Seyyed Vali Reza Nasr, "Pakistan: Islamic State, Ethnic Polity", *Fletcher Forum of World Affairs*, 16, 2 (Summer 1992), pp. 81-90.

في ماليزيا أيضًا، واجه حزب أمنو الحاكم تحديًا خطيرًا بسبب سيطرته على سياسة الملايو من قبل (*Partei Islam SeMalaysia*) (**الحزب الإسلامي الماليزي**) [.PAS] (حزب الوحدة الإسلامي الماليزي) [PMIP] قبل (سنة ١٩٥١م) الناشئ، والذي حقق مكاسب صلبة قبل أعمال شغب (١٣ مايو ١٩٦٩م)، وكذلك من قبل شباب الطبقة المتوسطة والطبقة المتوسطة الدنيا المثقف بقيادة (*Angatan Belia Islam Malaysia*)، (**حركة الشباب الإسلامي الماليزي**) [ABIM] في فترة السبعينات[١].

لقد اتخذت الدولة في كلا الحالتين خيارًا استراتيجيًّا: نصرة قضية الإسلام من أجل دعم سلطتها وشرعيتها، والتغلب على المعارضة باصطناع مناورات أبرع، وتحقيق الاستقرار. في هذا الصدد، كان الاقتراح المطروح في العادة هو أنَّ ماليزيا وباكستان كانتا قد تصرفتا تمامًا مثل مصر وتركيا وإندونيسيا والأردن؛ إلَّا أنَّ الأسلمة هنا صارت أكثر اتساعًا، حيث ألزمت الدولة نفسها بها خارج نطاق حل أزمة واحدة. كذلك فضَّلت الدولة في ماليزيا وباكستان أن تدير عملية الأسلمة بنفسها بدل الاعتماد على الوساطة أو الوسطاء الإسلاميين في قيادتها. والأهم من ذلك، فقد أثبتت الدول الماليزية والباكستانية أنَّها مستعدة للتخلي عن عقيدتها العلمانية للقيام بذلك؛ إذ إنَّهم من خلال أسلمة الميدان العام؛ قاموا بجلب الإسلام للساحة العامة وإنشاء مقياس للسيطرة على تدفقه في المجتمع والسياسة. كانت الدولة مهتمة، خلال هذه العملية، بتنظيم السياسة الإسلامية وبسط سيطرتها على المؤسسات والحركات الإسلامية. كما أنَّ الإسلاميين أرادوا بدورهم النفوذ إلى موارد الدولة والتأثير في عملية صنع السياسات العامة. لقد كانت الأسلمة مصمَّمَة لخلق ظروف يرى الإسلاميون فيها مصالحهم متوائمة مع مصالح الدولة.

لذلك، ربما اختارت ماليزيا وباكستان مسارًا مختلفًا بسبب نقاط الضعف الخاصة بهياكل الدولة؛ إذ تعتبر كلٌّ من ماليزيا وباكستان دولًا جديدة ذات مفاهيم قومية ضعيفة: دول تكونت حرفيًّا عند لحظة الولادة وتفتقر إلى الاستمرارية في الزمن. وهي، علاوة على ذلك، دول متعددة الأعراق تشتمل على مجموعات سكنية مهمة لـم يقع إدراجها في الدول الجديدة عن طيب خاطر؛ إذ تفتقر كلٌّ من

(١) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990); Fred von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", in John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Socio-political Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), pp. 163-80; Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia", *Asian Survey*, 21, 10 (October 1981), pp. 1040-59; and Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, 53, 3 (Fall 1980), pp. 405-39.

ماليزيا وباكستان فكرة قوية عن القومية تكون وليدة نضال متواصل من أجل الاستقلال ضد الاستعمار. في كلا البلدين تعاونت النخب الحاكمة بشكل وثيق مع البريطانيين حتى النهاية بغية درء الهيمنة الهندوسية في حالة باكستان والتهديد الصيني الشيوعي في ماليزيا. في كلتا الحالتين، كان السكان الذين ورثوا الدولة مستفيدين من السخاء الاستعماري. فقد كانت المناطق في شمال غرب الهند، التي وقع تضمينها في باكستان، تعتبر مناطق استراتيجية وتلقَّت بالتالي الكثير من الرعاية من قبل دلهي خلال الحقبة الاستعمارية. وبالمثل؛ فإنَّ الاهتمام البريطاني في ماليزيا حتى منتصف القرن التاسع عشر كان مقتصـرًا على همومهم في دعم التجارة من الصين إلى الهند. منذ ذلك الحين، تـمَّ ربط المصالح الاقتصادية البريطانية بالنسبة للموارد في شبه جزيرة الملايو بالشركات والعمل الصيني والهندي، في حين وقع تحريض الأوليغارشية الملاوية والفلاحين لتسهيل الاقتصاد الاستعماري المزدهر. ونتيجة لذلك؛ حافظ البريطانيون، طوال الفترة الاستعمارية، على روابط رعاية قوية مع الملايو. لقد خُلقت الصلة الوثيقة بالاستعمار، في كلتا الحالتين، لصالح الدول التي لـم تُنحت في بوتقة النضال من أجل الاستقلال، وإنَّما تـمَّ تسليمها ـ أو خلقها ـ عند الاستقلال. فقد ظهرت هذه الدول عقب مفاوضات معقدة على السلطة بين زعماء الدولة المستقبلين والقوى الاستعمارية ومجموعات إثنية واجتماعية مختلفة. فعلى سبيل المثال، في حالة ماليزيا، فرض البريطانيون مفهوم الدولة المتعددة الأعراق على أمنو المترددة، ومن ثـمَّ قامت بتأمين ضمانات للصينيين والهنود في الدولة الماليزية المستقبلية. ولذلك كانت الدولتان الماليزية والباكستانية مقيدتين بشكل كبير؛ إذ تـمَّ تقرير نطاق نفوذهما من قبل تلك المفاوضات وكانتا خاضعتين منذ البداية للضوابط والتوازنات التي منعت إمكانية صياغة سياسة اجتماعية واقتصادية فعالة.

لقد كان كلٌّ من ماليزيا وباكستان دولًا ضعيفة، ليس فقط للأسباب المذكورة ولكن أيضًا لافتقارها إلى آلية فعَّالة للحكم. في مالايا، كان الصينيون والهنود يمثلون العمود الفقري للنظام البريطاني الذي يعمل كيفما كان الحال من سنغافورة بقدر عمله من كوالالمبور. في حالة باكستان، تُركت حكومة الرَّاج البريطاني المذهلة في دلهي. فقد اضطرت الحكومة الباكستانية الجديدة أن تمارس الحكم من فندق في كراتشي، دون أساسيات حكومة وطنية، على محافظات لا تملك شبكة طبيعية تجمع بينها، حيث كان بعضها مشاركين مترددين في حركة باكستان.

إضافة إلى ذلك، كان البريطانيون يحكمون، في كلٍّ من ماليزيا وشمال غرب الهند، من خلال سماسرة النفوذ الممارس عن طريق الوساطة. كان السلاطين في

مالايا، والأمراء وأصحاب العقارات في شمال غرب الهند هم من حافظ على السيطرة على السكان المحليين. ونتيجة لذلك؛ ولدت الدول الماليزية والباكستانية مع مؤسسات اجتماعية قوية قامت بشكل فوري بالحد من سلطة وقدرة الدول الجديدة.

وعليه؛ ولدت كلٌّ من ماليزيا وباكستان كدول ضعيفة، تواجهها مهمة صعبة: ألا وهي بناء الدولة في مجتمعات متصدِّعة ذات مؤسسات اجتماعية قوية وسماسرة السلطة، في حين أنَّها تفتقر حتى للأدوات الأيديولوجية التي كانت متوفرة لدول أخرى في شكل القومية. فقد كانت القومية العلمانية ضعيفة في ماليزيا وباكستان ممَّا جعل هذه الدول عرضة للتحدي الإسلامي، وفي الآنِ نفسِه أكثر اهتمامًا باستخدام الإسلام كأساس لأيديولوجيا الدولة. كان توسع أمنو، في ماليزيا، يمثل مصدر قوة للدولة. أمَّا في باكستان؛ فقد أدَّى الجيش نفس هذه الوظيفة. ومع ذلك؛ فقد دعَّمت هذه المؤسسات سلطة الدولة منذ الثمانينيات بالدعوة إلى الأسلمة التي تقودها الدولة، ممَّا يدلُّ على الرابط بين توسع سلطة الدولة ـ سواء بتسهيل من أمنو أو الجيش الباكستاني ـ وبين استخدام الدولة للإسلام.

نظرًا للقيود على سلطة الدولة وقدرتها في ماليزيا وباكستان، كانت ردة فعل زعماء الدولة مختلفة بالنسبة للتحدي الإسلامي. لقد كانوا مُكْرهين أكثر على رفض زحف الإسلام نحو الميدان العام بنفس الطريقة التي شُوهدت في مناطق أخرى من العالـم الإسلامي، ولكن على نفس المنوال كان من أرجح أن يتعرفوا على ما يَعِد به.

لقد ساعدت الأسلمة في ماليزيا وباكستان على إعادة إنشاء دولة ما بعد الاستعمار وعلاقاتها بالمجتمع، ففي ظلِّ الأسلمة، تـمَّ استرجاع سلطة الدولة في باكستان، وأمَّا في ماليزيا؛ فقد توسعت وأصبحت هيمنتها أكثر وضوحًا، وفي حقبة الأسلمة بلغ الفساد والسلوك المفترس ذروته، ممَّا يدل على دور أكبر للدولة في الاقتصاد والمجتمع. كذلك أظهرت ماليزيا وباكستان بسبب التغييرات في سلطة الدولة وقدرتها تقدمًا ملحوظًا على الأقل في واحد من المؤشرات الأساسية للتنمية في حقبة الأسلمة. حينئذٍ اتخذت ماليزيا خطوات عملاقة في اتجاه التنمية الرأسمالية، وباكستان في اتجاه عملية التحول الديمقراطي. ومهما كانت أوجه القصور في هذه العمليات في ماليزيا وباكستان؛ فإنَّ البلدين قد تجاوزا الدول العلمانية المسلمة في أي مكان آخر من جهة تحقيق التقدم على هذه الجبهات. وهذا دليل على أنَّ الأسلمة قد سمحت بإزالة بعض العقبات المعرقلة للتنمية على مستوى المجتمع والمجال السياسي. كيف تـمَّ تحويل التهديد الإسلامي إلى ميزة، يُفهم هذا الأمر من خلال الطريقة التي صوَّر

بها مهاتير وقيادة أمنو ببراعة الأسلمة باعتبارها معادلة للنمو الرأسمالي. عبارة نائب رئيس الوزراء موسى هيتام (عام ١٩٨٤م):

«من خلال عملية معقدة من التكييف. . . الاستيعاب. . . والمواجهة. . . سنظل نحن، المسلمون السُّنَّة في ماليزيا، مسيطرين على الوضع. . . نحن لا نرى أي تناقض على الإطلاق بين الإسلام والحداثة. ينبغي لإسلام (القرن ٢١) أن يكون بالفعل عنصرًا أساسيًّا لبرنامجنا الحداثي»[١]. لـم تتمكن الدولة، عن طريق تأييد اللغة الثقافية للمعارضة والمعايير السائدة في المجتمع الأوسع، من تلقي شرعية أكبر فحسب، ولكن أيضًا من الحد من المقاومة لتوسعها المتواصل، وهذا من صميم دولة ما بعد الاستعمار. فعلى سبيل المثال، رغم الضغوطات الكثيرة التي مورست على باكستان منذ (عام ١٩٩٣م) لزيادة الضرائب المفروضة على القطاع الفلاحي؛ إلّا أنَّ النظام الحاكم فشل في القيام بذلك. إنَّ الضريبة الزراعية الوحيدة التي تـمَّ فرضها وجمعها على مدى السنوات العشرين الماضية هي الضريبة الإسلامية على العقارات (الخراج) التي فرضت في الثمانينات. **وبالتالي**؛ فإنَّ الإسلام يحوِّل التوازن بين الدولة والمجتمع إلى صراعات تنطوي على استخراج الموارد من المجتمع، مشيرًا إلى أهمية الثقافة في المناقشات حول تكوين الدولة.

في حين انصبَّ اهتمام كبير على الكيفية التي أصبح من خلالها التعليم والاقتصاد ومؤسسات الدولة، وما أشبه، إسلامية؛ ممَّا من شأنه أن يشير إلى قضايا مثل المرور من العلمانية لصالح الإسلام، وإيلاء اهتمام أقل لِـما تعنيه أسلمة هذه المجالات من الحياة العامة بالنسبة لسلطة الدولة. فالأسلمة ليست متعلقة بالإسلام فقط، وإنَّما أيضًا بالدولة.

ومع ذلك؛ فقد أنتجت ماليزيا وباكستان، على المدى الطويل، نتائج مختلفة. في ماليزيا، اقتضت مصلحة الدولة في نهاية المطاف حَلْحَلَة مصالح أبيم وقامت في جزء كبير من التاريخ الماليزي بتهميش الباس. في باكستان، ثبَّت الإسلاميون، في نهاية المطاف، مصالحهم داخل الدولة إلى حدٍّ كبير. وكان لهذا علاقة بكون أمنو، في ماليزيا، كانت طرفًا قويًّا، حيث حيَّدت أبيم وتمكَّنت من التعاون مع الباس. في الواقع، أصبحت أمنو، في ماليزيا، وسيلة للتعاون مع الإسلاموية، وتحولت نتيجة لذلك إلى أداة للأسلمة. لـم يكن لنظام ضياء الحق العسكري الباكستاني حزب،

(١) Musa Hitam, "Malaysia's Strategic Vision: Into the Twenty-first Century", in *Malaysia: Past, Present, and Future* (Kuala Lumpur: ISIS, 1987), p. 6. 155. Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977-1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 261-83.

وبالتالي؛ كان أقل نجاحًا في التعاون التام مع القوى الإسلامية وبسط السيطرة على دوائرها الانتخابية. **ونتيجة لذلك**: قدمت الدولة في باكستان تنازلات أكثر للإسلاميين، وواجهت صعوبة أكبر في إدارتهم[١]. والأهم من ذلك؛ فإنَّه لا يمكن الحفاظ على التحالف بين الدولة والإسلاميين في كلٍّ من ماليزيا وباكستان. فقد استنتج الإسلاميون في نهاية المطاف أنَّ مصالح الدولة ـ على الرغم من أهمية الأسلمة ـ لا تتفق مع النظرة الإسلامية للعالم وأنَّ الدولة في ماليزيا وباكستان قد تغيرت ثقافيًا؛ إلَّا أنَّ القليل قد تغير في هيكلها وعملها.

برزت هذه التوترات على السطح في أواخر التسعينات، حيث فرضت الأزمة المالية الآسيوية في ماليزيا وإصلاحات صندوق النقد الدولي قطيعة بين الدولة ومكوناتها الإسلامية. ومع ذلك؛ فإنَّ فترة الأسلمة الممتدة على عشرين سنة تعتبر مرحلة مهمة في تطور ماليزيا وباكستان؛ مرحلة غيرت شكل الدولة في كلا البلدين بشكل عميق. لقد تركت الأسلمة أثرًا لا يمكن محوه في المجتمع والسياسة والدولة ومؤسساتها، مع آثار بعيدة المدى للتغيرات السوسيو سياسية والتطورات الاقتصادية منذ هذه النقطة فصاعدًا.

* خطة الكتاب:

ينقسم هذا الكتاب إلى ثلاثة أجزاء. **يتناول الجزء الأول** أصول الدولة في ماليزيا وباكستان والتكوين المبكر للدولة في كلا البلدين؛ إذ يفيض **الفصل الأول** في دراسة الكيفية التي شكَّلت من خلالها التجربة الاستعمارية خصائص الدولة الأساسية في كلا البلدين بشكل عام، والعلاقة بين الإسلام والمجتمع على وجه الخصوص. **أمَّا الفصل الثاني** فسوف يفحص الكيفية التي شُكِّلت وفقها السياسة من خلال العلاقات بين تشكيل الدولة المبكرة، الأمر الذي مهَّد الطريق للقاء بين الإسلام والدولة خلال فترة الثمانينات.

يناقش الجزء الثاني المنعطف الحرج في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات؛ إذ يتناول **الفصل الثالث** الأزمة التي واجهت الدولة العلمانية في ماليزيا وباكستان بين (عام ١٩٦٩م)، (أعمال الشغب في مايو في ماليزيا وسقوط نظام أيوب خان في باكستان) وفترة ما بين (١٩٧٧ ـ ١٩٨٠م)، (تصعيد التحدي الإسلامي للنظام الحاكم في ماليزيا وسقوط نظام بوتو في باكستان). ويعرض **الفصل الرابع** تقريرًا

(١) Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977-1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 261-83.

واسعًا حول طبيعة ونطاق التحدي الإسلامي للأنظمة الحاكمة في كلا البلدين.

يحلل الجزء الثالث استجابة الدول الماليزية والباكستانية للتحديات التي واجهتهم؛ إذ يفيض **الفصل الخامس** في الكلام عن مبادرة الأسلمة في كلا البلدين: السياسات التي تنطوي عليها والغايات التي تحققها. ويناقش **الفصل السادس** تبعات عملية الأسلمة في ماليزيا وباكستان. ما تأثير هذه الاستراتيجية على العلاقات بين الدولة والمجتمع، وتحقيق أهداف الدولة، وآفاق تحقيق التنمية والاستقرار والنمو والديمقراطية على المدى الطويل؟

القسم الأول

تشكيل الدول الجديدة

١ ـ الميراث الاستعماري:

لم يكن لماليزيا وباكستان وجود، حتى كمجرد فكرة، قبل الاستعمار؛ إذ لم يتمَّ تحديد شكلهما وحدودهما النهائية، في واقع الأمر، إلَّا عشية الاستقلال. تعكس مجتمعاتهم الأثر العميق للاستعمار، كما تعرض ماكينات حكومتهم تشابهًا غريبًا مع الحقبة الاستعمارية. ولذا؛ فإنَّ الحقبة الاستعمارية تُعدُّ بداية الدولة الحديثة في ماليزيا وباكستان. عندها وقع تقرير كلٍّ من قدرات ونقاط ضعف الدولة، تمامًا مثلما وقع تقرير خصائصها المؤسساتية والتي تفسِّر: لماذا وكيف أصبح الدين والثقافة أساسيين في مراحل لاحقة من تشكيل الدولة؟ وكذلك بالنسبة لمشروعها الخاص بالهيمنة والنمو الاقتصادي. وهكذا؛ تبدأ القصة من الحقبة الاستعمارية.

*** دولة ملايوية واحدة أم عدة دول؟ (بريطانيا وتأسيس ماليزيا):**

أصبحت مالايا منطقة للنفوذ البريطاني منذ المعاهدة البريطانية الهولندية في (عام ١٨٢٤م). فحتى فترة متقدمة من منتصف القرن التاسع عشر، لم يكن الحكم الاستعماري في مالايا مهتمًا باستخراج الموارد من شبه جزيرة الملايو بقدر ما كان يهدف إلى الحفاظ على السيطرة على **(مضيق ملقا)** ذي الموقع الاستراتجي. **ونتيجة لذلك**: كانت الأراضي الماليزية، في البداية على الأقل، ذات أهمية ثانوية بالنسبة للمصالح البريطانية في جنوب شرق آسيا، وفي وقت لاحق عندما وجد البريطانيون سببًا كافيًا لاختراق تلك الأراضي، تمَّ استبدال الملايو بيد عاملة مستوردة، وهكذا تمَّت تنحيتهم من غباء الاقتصاد الاستعماري؛ إذ من شأن هذا التهميش أن يُثبت مكانته الأساسية بالنسبة لكلٍّ من الدولة والمجتمع في ماليزيا.

تأسس الوجود البريطاني أوَّل مرة في مستوطنات المضيق الثلاث: (بينانغ، وملقا، وسنغفورة)، والتي كان يحكمها البريطانيون مباشرة، وكان يسكنها خليط من

الملايو والصينيين والهنود. لقد كان أمن دول ـ المدينة هذه يعتمد على شكلٍ من أشكال السيطرة على الداخل الملايوي. غير أنَّ ذلك الأمر كان قد تحقق بسهولة أكبر عبر هياكل السلطة المحلية من تحققه من خلال الحكم البريطاني المباشر(١). ولذلك؛ أصبحت السياسة البريطانية مَعنية بالحفاظ على هياكل السلطة تلك الخاضعة لسيطرة طبقة حاكمة من الملايو في مختلف السلطنات (**كرَجان**) تحت حكم الراج، أو السلطان (الملك)(٢). لقد سيطرت هذه الطبقة على الفلاحين الملايو ـ الذي يمثلون في ذلك الوقت أغلبية السكان الملايو ـ من خلال العلاقات العريقة بين الرعاة والزبائن(٣). وجد البريطانيون الحكم غير المباشر عن طريق السلاطين العديدين الذين حكموا بقاع مختلفة من أراضي شبه جزيرة الملايو فعالًا وعالي المردودية. من هذه النقطة فصاعدًا، لن يهتم تشكيل الدولة الاستعمارية بالأرض واستخراج الموارد، وإنَّما سيهتم بالسيطرة على السكان المحليين.

تكونت شبه جزيرة الملايو في ذلك الوقت من عدة سلطنات ذات حدود واضحة، وتحكمها سلالات منفصلة. لم يكن يربط هذه الكيانات السياسية المتباينة سوى لغة الملايو المشتركة ودين الإسلام. كما لم يكن للبريطانيين في بداية الأمر تصوُّر لشبه جزيرة الملايو باعتبارها وحدة واحدة، وإنَّما باعتبارها منطقة تتألَّف من العديد من الكيانات السياسية(٤). تغير هذا التصور في فترة (١٨٧١ ـ ١٨٧٤م) عندما هددت الفوضى السياسية، أوَّلًا سلطنات ولاية سيلانجور وبيراك، وبعد ذلك، المصالح التجارية البريطانية والاستقرار في مستوطنات المضيق(٥). أجبرت الفوضى البريطانيين على الاهتمام بشكل أكثر نشاطًا بسياسة الملايو ووضع سياسة متماسكة تجاه السيطرة الداخلية(٦). وهذا ما أنتج حركة التقدم (*Forward Movement*)، (عام ١٨٧١م)، والتي بدأت في توطيد السلطة البريطانية على الماليزيين(٧). إنَّ من شأن هذه

---

(١) K. C. Tregonning, *The British in Malaya: The First Forty Years* (Tucson: University of Arizona Press, 1965), p. 165.

(٢) Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 3; William R. Roff, The Origins of Malay Nationalism, 2nd ed. (New York: Oxford University Press, 1994), pp. 11-12.

(٣) Donald M. Nonini, *British Colonial Rule and the Resistance of the Malay Peasantry, 1900-1957* (New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1992), p. 18.

(٤) *Ibid*, pp. 20-21.

(٥) Yeo Kim Wah, *The Politics of Decentralization: Colonial Controversy in Malaya, 1920-1929* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1982), p. 8.

(٦) Rupert Emerson, *Malaysia: A Study in Direct and Indirect Rule* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1964), pp. 119-23.

(٧) *Ibid*, pp. 112-34.

العملية أن تكتسب زخمًا مع معاهدة بانغور (سنة ١٨٧٤م) وتُوِّجت بإنشاء دول الملايو المتحدة (سنة ١٨٩٥م)، والتي قد شملت بحلول (١٩١٠م) جميع شبه الجزيرة الماليزية، وكانت تُحكم من قبل مفوَّض سام(١).

لقد أخضعت معاهدة بانغور تسعة سلطنات أو ولايات (كما صاروا يعرفون) بشكل أساسي على الأجزاء الغربية والجنوبية من شبه الجزيرة - المعروفة بـ«نيغيري سيمبيلان» - للحماية البريطانية. وسوف تمثل المعاهدة لاحقًا أساسًا لتوسُّع نطاق تلك الحماية إلى الأجزاء الشرقية والشمالية من شبه الجزيرة كذلك. شملت الحماية البريطانية بموجب اتفاقية الاتحاد جميع شبه جزيرة ماليزيا اليوم، ولكنَّها ظلَّت ضعيفة في الدول تحت السيادة السيامية، والتي كانت تعتبر بصفة تقليدية أكثر تعلقًا بالثقافة الإسلامية - كيدا، وبرليس، وكيلانتان، وتيرينجانو. لقد كان هذا مهمًّا بالنسبة للسياسة الماليزية في المستقبل؛ إذ إنَّ أمنو كانت هي أيضًا أضعف ما تكون في هذه الدول، وهذا كان بمثابة قاعدة للتحديات الإسلامية لسلطة الدولة(٢).

لقد شهدت فترة ما بين سبعينات وتسعينات القرن التاسع عشر اهتمامًا صينيًّا وبريطانيًّا متزايدًا بالإمكانيات الاقتصادية للداخل الملايوي(٣). فقد أدَّى تراكم رأس المال في مستوطنات المضيق إلى وجود أماكن جديدة للاستثمار، وتحوَّلت الأنظار إلى الداخل الملايوي(٤). لقد بعث الصينيون بالفعل استثمارات في الداخل، ولكن سرعان ما تغلَّب عليهم الأوروبيون، الذين هيمنوا على الاستثمار الأجنبي في الداخل، وخاصة على زراعة المطاط. في (عام ١٩١٣م)، سيطر الأوروبيون على نحو (٦٠٪) من الأراضي المزروعة بالمطاط في مالايا(٥). فقد استلزم هذا الاهتمام سيطرة مباشر أكبر على شبه جزيرة الملايو من أجل حماية الاستثمارات المربحة للقصدير والمطاط التي سرعان ما شكَّلت نصيب الأسد من إيرادات الحكومة الاستعمارية(٦). أصبح

---

(١) *Ibid,* pp. 135-268.

(٢) Nonini, *British Colonial Rule,* p. 45.

(٣) John G. Butcher, *The British in Malaya: 1880-1941: The Social History of a European Community in Colonial South-East Asia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979), p. 4.

(٤) Alasdair Bowie, *Crossing the Industrial Divide: State, Society, and the Politics of Economic Transformation in Malaysia* (New York: Columbia University, 1991), pp. 34 -35.

(٥) Butcher, *The British in Malaya,* p. 14.

(٦) Ibid, p. 16.

لقد كانت للمنافسة التجارية مع الهولنديين، وكذلك التنافس مع الفرنسيين دور فعال في دفع البريطانيين باتجاه تشديد سيطرتهم على شبه الجزيرة الماليزية:

Hon-Chan Chai, *The Development of British Malaya, 1896-1909* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964), pp. 1-2.

الاستقرار في دول الملايو الآن ضرورة أكبر، وهو ما يبرر صياغة المحميات البريطانية في نظام متماسك. وبالإضافة إلى ذلك، اقتضى تزايد عدد السكان الأوروبيين المحليين أن يكون لهم صوت على نحو أكبر في عملية صنع السياسات الاستعمارية وفضلوا أن يتمَّ إدارتها بشكل مركزي خارج قبضة السلطنات الفردية. **بالتالي**؛ فقد فضَّلت المصالح التجارية البريطانية مركزية الوظائف الإدارية في كوالالمبور.

نتج عن ذلك اتفاق الاتحاد الذي صاغ نظام الحماية البريطاني في دول الملايو. ومع ذلك؛ على الرغم من أنَّ بريطانيا انتقلت في اتجاه النظر إلى أراضيها الملايوية باعتبارها كيانًا واحدًا ـ وهو ما انعكس في حقيقة أنَّها اعتمدت نفس السياسات، واستخدمت نفس المعاهدات في التعامل مع جميع سلطنات الملايو ـ إلَّا أنَّها استمرت في دعم سيادة السلاطين الفردية ودولهم، الأمر الذي كان واضحًا في اتفاقية الاتحاد. **وبالتالي**؛ فإنَّ توطيد السلطة البريطانية قد رسَّخ هُويات الدولة، وروَّج تصوُّرًا لشبه جزيرة الملايو باعتبارها وحدة ثقافية وسياسية واحدة. لقد كان الهدف من الحماية مجرد الإتيان بالنظام إلى دول الملايو عن طريق الإشراف البريطاني المستقر. لم يكن البريطانيون راغبين في حكم الملايو مباشرة، وإنَّما في مجرد التقليل من عدم الاستقرار السياسي الناجم عن الصراعات الداخلية على السلطة. **وبالتالي**؛ قدَّم البريطانيون المشورة للسلاطين وساعدوهم في شؤون الإدارة، ولكنَّهم امتنعوا عن التدخل المباشر في ممارسة الحكم على الولايات.

لقد كان إسداء المشورة يتمُّ عبر «المقيم» الذي كان يعمل بمثابة الرابط بين السلطنة والمركز البريطاني في مستوطنات المضيق. كان المقيم يشرف على الشؤون الاقتصادية والسياسية للدولة، وكان يصرِف المشورة للسلطان بهدف التقليل من الاضطرابات السياسية. لقد كان التدخل البريطاني المباشر في شؤون الدولة يحدث فقط في حال فشل السلطان في ملاحظة مشورة البريطانيين أو تدخل في المصالح التجارية البريطانية[1]. **ومع ذلك**؛ فقد كان التدخل مقتصرًا إمَّا على إجبار السلطان على تقويم وسائله، أو أن يتمَّ استبداله على العرش بأحد أقاربه الأكثر مرونة[2]. لقد كان هؤلاء الحكام ـ والصفوف العُليا من الطبقة الأرستقراطية ـ الذين حذَوا حذو بريطانيا، كانوا بدورهم محميين من التحديات التي تواجه سلطتهم من قبل الدول المنافسة، أو من قبل المطالبين بالنفوذ والمكانة من داخل دولهم، وكانوا علاوة على

(١) Butcher, *The British in Malaya,* pp. 7-8.

(٢) N. J. Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of United Malays National Organisation and Party Islam* (Kuala Lumpur: Heinemann, 1980), pp. 24 -25.

ذلك يكَافَئون عبر مداخيل قيِّمة ومنتظمة تتماشى مع مكانتهم[١].

وبالتالي؛ لقد عَنَت الطبيعة المحدودة للتدخل البريطاني أنَّ الاستعمار لن ينتهك امتيازات السلاطين، أو يخلَّ بطبيعة سلطتهم وعلاقتهم بفلاحي الملايو؛ إذ لـم يؤثر الوجود البريطاني على قوة ومكانة الطبقة الأرستقراطية الملايوية، وعلى رتبة فلاحي الملايو. في الواقع: من خلال الاعتماد على الأوليغارشية الملايوية للسيطرة على الجماهير، عزَّز البريطانيون نفوذ تلك الفئة الاجتماعية تمامًا، كما أشركوهم في النظام البريطاني من خلال التعليم المتعلق بالموضوعات الحديثة والتوظيف في النظام الإداري البريطاني[٢]. كانت إحدى النتائج تأخير نمو الطبقة المتوسطة الملايوية. لكن عوَّض البريطانيون عن ذلك عن طريق رعاية الطبقات الوسطى الصينية والهندية التي كانت تؤدي وظيفة البرجوازية[٣].

وبالتالي؛ فقد أدام الحكم البريطاني على شبه جزيرة الملايو أسطورة سيادة الملايو المتاحة لولايات الملايو المنفردة، ودعَّم المؤسسات الثقافية التقليدية والمؤسسات السياسية. في الواقع: أصبح السلاطين تحت حكم البريطانيين رموزًا للسيادة السياسية الملايوية، رغم أنَّه ليس لديهم نفوذ كبير لاتخاذ قرارات حقيقية[٤]، كما دعَّم النظام البريطاني الروابط التي تربط دول الملايو بالإسلام. لقد استولى البريطانيون على وظائف المسؤولين الأقلِّ رتبة، الذين كانوا يعملون تقليديًّا كقضاة وجباة للضرائب[٥]. حسَّنت الكفاءة الإدارية جمع الضرائب الدينية وإدارة الأوقاف الدينية، والمحاكم الإسلامية، ورحلات الحج إلى مكة، وشجعت تشكيل مجلس استشاري ديني (مجلس علماء الإسلام) لمساعدة السلاطين في إدارة الشؤون الدينية[٦].

أصبح المجلس أساسًا للبيروقراطية الدينية في جميع ولايات الملايو، وبهذا؛ فقد قام بترسيخ دور الدين في السياسة الملايوية، ومنح المؤسسة الدينية رؤية لنظام حكم ملايويٍّ أوسع يمتد إلى ما وراء الدول الفردية. ولذلك؛ عزَّز صعود البيروقراطية الدينية خلال فترة أوج الاستعمار سلطة السلاطين، ومكَّنت للسيطرة على تدفق

---

(١) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p. 93.

(٢) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), pp. 15-16.

(٣) Chandra Muzaffar, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989), p. 490.

(٤) Syed Husin Ali, *The Malays: Their Problems and Future* (Kuala Lumpur: Heinemann, 1981), p. 27.

(٥) Butcher, *The British in Malaya*, p. 8.

(٦) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 15-17.

الإسلام في المجتمع والسياسة. ولكن هذه السيطرة سوف تكون قصيرة الأجل؛ إذ إنَّ العلماء الذين تـمَّ تنصيبهم داخل الإدارة الدينية - غالبًا - ما كانوا موظفين دينيين في المناطق الريفية التي كانت مرتبطة بالإسلام التوفيقي في ريف مالايا. لقد عملوا، بالتعاون مع السلاطيين، للحد من نفوذ وتأثير الإصلاحيين التقليديين (كوم مودا - مجموعة الشباب)، والذين ظهروا أكثر في أواخر القرن التاسع عشر نتيجة لزيادة الاتصال مع المناطق الحيوية العربية للإسلام(١). **وبالتالي**؛ تـمَّ استبعاد الإصلاحيين من هيكلة السلطة التي أنشأها البريطانيون والسلاطين، وسوف يعملون مع مرور الوقت كزعماء في الحركة القومية الملايوية الناشئة التي تطورت خارج نظام السيطرة البريطاني والتي تتحدى هذا النظام(٢). لقد هيأ هؤلاء الزعماء الإسلاميون الوضعَ لاستخدام الدين في السياسة الجماعية في منافسة السيطرة الهرمية للإسلام الريفي من قبل السلاطين.

كما أثبتت الإصلاحات القانونية أنَّها على نفس القدر من الأهمية بالنسبة لنفوذ السلاطين. فقد حافظ البريطانيون على المحاكم الإسلامية التقليدية، رغم أنَّها كانت خاضعة للقانون المدني الجديد الذي كان على غرار قانون العقوبات الهندي(٣). ومع ذلك، فقد تناولت المحاكم الإسلامية التي كانت تحت سيطرة السلاطين تلك المناطق من القانون التي أثرت بشكل مباشر على الجماهير الملايوية: قانون الأسرة، والميراث، والجرائم الثانوية. علاوة على ذلك، رغم أنَّ الإصلاحات البريطانية قلَّلت من صلاحيات المحاكم الإسلامية من خلال تقنين العلاقة القانونية في مجتمع إقطاعي وهرمي؛ فإنَّها قد ضاعفت من صلاحيات السلطان باعتباره المشرف الفخري للنظام(٤). وكانت النتيجة أن تـمَّ خلال الحكم البريطاني إقامة تفرقة واضحة بين الدين والدولة في المسائل المدنية والقانونية: مجال السلطة المدنية البريطانية والامتيازات الثقافية والدينية للسلاطين(٥).

ومع ذلك؛ فإنَّ الدور السياسي للسلاطين يمنع الفصل التام بين الدين والسياسة. لقد شجع التغلغل الاقتصادي المتنامي للداخل الملايوي تغييرات قانونية

---

(١) عن الكوم مودا، انظر:
William R. Roff, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors", *Journal of Islamic Studies*, 9, 2 (July 1998), pp. 216-17.

(٢) Harry Benda, "Southeast Asian Islam in the Twentieth Century", in P. M. Holt et al. eds. *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. 2, pp. 182-209.

(٣) S. U. Balogun, "The Status of Shari'ah in Malaysia", *Hamdard Islamicus*, 20, 2 (April-June 1997), p. 55.

(٤) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 15-17.

(٥) John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 125.

وإدارية، بما في ذلك تغييرات في حقوق الملكية الخاصة، والالتزامات التعاقدية، وملكية الأراضي(١). وقد أنتجت هذه التغييرات أنظمة إدارية جديدة في ولايات مختلفة تحت إشراف نظام الإقامة. أدَّت الحاجة لتمويل مثل هذا المشروع إلى ترشيد نظم المالية ومركزية جمع الضرائب(٢). **وبالتالي**؛ فقد أنتجت اتفاقية الاتحاد مركزية إدارية أكثر من انتاجها للمركزية السياسية. ظلَّت مالايا البريطانية متكونة من مستوطنات المضيق الثلاثة وتسعة دول ملايوية منفصلة. لقد انضمت كل دولة من هذه الدول إلى الاتحاد من خلال معاهدة منفصلة مع بريطانيا العظمى، والتي تـمَّ التفاوض بشأنها بشكل مستقل والوقوف عند نقاط مختلفة مع مرور الوقت. **ونتيجة لذلك**: فقد شدَّدت عملية إنشاء الاتحاد نفسها على السيادة والهُوية الفردية لدول الملايو بدلا من التقليل من شأنها(٣).

إلَّا أنَّ النظام الإداري الاتحادي قد أصبح مركزيًّا على نحو متزايد مع بلوغ المقيم العام ذروته. فقد وحَّد الممارسات الإدارية في جميع أنحاء شبه جزيرة الملايو، وحتى في مستوطنات المضيق(٤). شجع هذا التطور تصورًا أرخبيليًّا للسلطة في مالايا امتدَّ إلى ما وراء الدول الفردية؛ إذ كان يشغل وظيفة توحيدية، مشجعًا مَفهمة شبه الجزيرة كوحدة واحدة، والتي تمكَّنت بحلول القرن العشرين من التحوُّل من مستوطنات المضيق إلى كوالالمبور(٥). سوف يؤثر الانحراف الواضح بين اللامركزية السياسية والمركزية الإدارية على سلطة الدولة في ماليزيا بعد الاستقلال؛ إذ إنَّ المركز الإداري هو الذي سيشكل أساس الدولة الماليزية في المستقبل، كما أنَّ اللامركزية السياسية سوف تكفل صيرورة السلطة إلى دول المالايا الفردية وسلاطينها.

ومع مطلع القرن، أصبح الملايو كذلك مشاركين في البيروقراطية المتنامية(٦). فقد أمدَّ التعليم العديد من الملايو ذوي الأصول الأرستقراطية بالمهارات للانضمام إلى الخدمة المدنية، وقد تـمَّ توظيف الكثير منهم من قبل البريطانيين للعمل في بيروقراطيات الدولة، ولكن ليس في البيروقراطية الاستعمارية. في نهاية المطاف، أصبحت الخدمة المدنية الملايوية المتصاعدة مصدرًا قويًّا لدعم الخدمة المدنية

(١) Bowie, *Crossing the Industrial Divide*, p. 36.

(٢) Chai, *The Development of British Malaya*, pp. 10-15.

(٣) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 94 -98.

(٤) Nonini, *British Colonial Rule*, p. 77.

(٥) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 43- 44.

(٦) *Ibid*, p. 22.

الملايوية الموحدة[1]. وهذا ما أنتج الخدمة المدنية للدول الملايوية، التي كان يديرها الموظفون من الأوليغارشية الملايوية، والنخبة البيروقراطية في مختلف الدول[2]. يشكل البيروقراطيون الآن «طبقة أرستقراطية ريعية نابغة»، والتي ستكون بعد الاستقلال جوهر النخبة البيروقراطية وقيادة أمنو[3]. **فعلى سبيل المثال**: كان عون جعفر، الذي كان شخصية رئيسية في تشكيل أمنو، عضوًا في عائلة جوهور الملكية، وكان تنكو عبد الرحمٰن، أول رئيس وزراء لماليزيا، شقيق سلطان ولاية كيدا. فقد كان كلا الرجلين مسؤولَيْنِ في الإدارة البريطانية في مالايا. ستستمر هذه الفئة، «الإدارستقراطية»، حسب تعبير ك. س. جومو، في إدارة الدولة والاقتصاد والحد من البرجوازية الملايوية وجمع الإيجار وتقسيم الرعاية[4].

ومع ذلك؛ فقد روَّج صعود هذه الفئة إلى تصوُّر لنظام حكم ملايويٍّ - وفي النهاية للدولة - حلَّ محلَّ الدول الملايوية الفردية، والذي تزامن مع حدود السيطرة على الخدمة المدنية[5]. سوف تعرب هذه الفئة عن أفكار جديدة من قبيل «التقدم»، «الدولة الإقليمية»، و«الملايوية»، **وبالتالي**؛ فقد أرست أسس الخطاب القومي[6]، وسوف تصبح قناة لنقل التصور الاستعماري للدولة إلى ماليزيا ما بعد الاستقلال[7]. كما أنَّ النخبة الملايوية التي تـمَّ إدماجها في الإدارة البريطانية سوف تساهم في صعود الأحزاب القومية الملايوية، وبخاصة أمنو[8]. تمكَّنت النخبة الملايوية، التي أحسَّت طويلًا بالحرمان في الإدارة البريطانية، من ترجمة مشاعر الإحباط إلى خطاب قومي تناول كذلك مطالب الطبقة الوسطى الملايوية[9]. **وبالتالي**؛ فقد قامت النخبة الملايوية بوظيفة غريبة ألَا وهي التمثيل والتعبير عن القومية الملايوية، ومع ذلك ضمان استمرارية النظام البريطاني في ماليزيا.

(١) Nonini, *British Colonial Rule*, p. 77.

(٢) Chai, *The Development of British Malaya*, p. 56.

(٣) Paul Lubeck. "Malaysian Industrialization, Ethnic Divisions, and the NIC Model: The Limits to Replication", in Richard P. Appelbaum and Jeffrey Henderson, eds. *State and Development in the Asian Pacific Rim* (Newbury Park: Sage Press, 1992), pp. 188-89.

(٤) Jomo Kwame Sundaram [Jomo K. S.], A *Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 245.

(٥) Funston, *Malay Politics in Malaysia*, pp. 14 -15.

(٦) Milner, *The Invention of Politics*, pp. 283 and 294 -95.

(٧) James C. Scott, *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 215-18.

(٨) Funston, *Malay Politics in Malaysia*, pp. 39-68.

(٩) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 113-25.

لقد ارتفعت القيمة الاقتصادية لشبه جزيرة المالايا في ظلِّ الاتحاد[١]؛ إذ انتشرت مزارع تعدين القصدير والمطاط، ممَّا من شأنه أن يأتي بأشكال أخرى من التجارة والاستثمار[٢].

أصبحت مالايا مصدرًا ضخمًا للعائدات بالنسبة لبريطانيا العظمى؛ جوهرة مضيئة في الإمبراطورية البريطانية. فقد ارتفعت عائدات الحكومة البريطانية بين (عاميْ ١٩٠٠، و١٩١٣م) من (١٥,٦ مليون دولار)، إلى (٤٤,٣ مليون دولار)[٣]. كما أوصل أحد التقديرات العائدات البريطانية في مالايا في (عام ١٩٢٧م) إلى عشرين مليون جنيه إسترليني)[٤].

ومع ذلك؛ فإنَّ البريطانيين لم يجنوا المال في مالايا من خلال تجميع الإيرادات مباشرة. **في الواقع**: كانت إيرادات البريطانيين ونفقاتهم في أغلب الأحيان متقاربة جدًّا، كما أنَّ الإدارة الاستعمارية قد تشهد عجزًا في بعض الأحيان[٥]. بدلًا من ذلك؛ فقد جنى البريطانيون المال عن طريق التجارة، وكذلك من خلال تدفق العملة والائتمان. في الواقع، كان الاقتصاد الملايوي معتمدًا بشكل كبير على التجارة. في (عام ١٩٢٦م)، بلغت واردات مالايا البريطانية من وراء البحار (١١٧ مليون جنيه إسترليني)، وبلغت الصادرات (١٤٧ مليونًا). لقد تجاوزت هذه الأرقام «مجموع بقية التبعيات المستعمرة مجتمعة»[٦]. كما أثبتت مساهمة النقد الأجنبي لفائدة بريطانيا العظمى، خاصة خلال سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى الصعبة؛ بأنَّها مهمة[٧].

وهذا ما جعل السيطرة الإقليمية على الأراضي والمحاصيل واليد العاملة؛ غير ضرورية، خاصة وأنَّ المهاجرين الصينيين والهنود المستورَدين يوفرون اليد العاملة. تحتاج التجارة للاستقرار الذي يمكن أن توفره وسائل السيطرة غير المباشرة. فقد تطلَّع البريطانيون إلى الاستقرار والسيطرة على الولايات الملايوية؛ إذ رسَّخ الازدهار

---

(١) عن انتشار الاقتصاد الاستعماري، انظر:

Jomo K. S. A *Question of Class*, pp. 135-202.

(٢) Edmund T. Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage, and Profits* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 10.

(٣) Butcher, *The British in Malaya*, p. 12.

(٤) اقتُبست في:

Bowie, *Crossing the Industrial Divide*, p. 42.

(٥) Emerson, *Malaysia*, pp. 129-57.

(٦) Bowie, *Crossing the Industrial Divide*, p. 42.

(٧) Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy, p. 10.*

الاقتصادي، في القرن العشرين، سيادة الدول الملايوية والمكانة الاجتماعية والسياسية للسلاطين والأوليغارشية الملايوية على نحوٍ أكثر، تمامًا كما دعَّم الهيكل العظمي للنظام الإداري البريطاني.

لقد استفاد الحكام والأوليغارشية الملايوية من تنامي الاقتصاد الاستعماري؛ إذ ارتفع الاستثمار في الدول الملايوية تمامًا كما حدث مع المداخيل والإيجار التي تسلَّموها. بيد أنَّه لـم يكن للازدهار الاقتصادي تأثير على كتلة الفلاحين الملايو الذين استمر ارتباط مورد رزقهم بزراعة الأرز، والذين عانوا من الفاقة أثناء فترة الاستعمار[1]. لقد دعمت العلاقات البريطانية مع حكام الملايو العلاقات الإقطاعية في أرياف مالايا، كما أنَّهم أبقوا على الفلاحين الملايو على الأرض أين تتمكَّن مؤسسات السلطة التقليدية من السيطرة عليهم. علاوة على ذلك؛ فإنَّ البريطانيين لـم يكن لهم ـ كعمال ـ أيَّة مصلحة في مالايا[2]. فقد كان يُنظر إليهم على أنَّهم كُسالى، **وبالتالي**؛ كان من الأفضل إبقاؤهم على الأرض، أو في **الكامبونغات** (القريات) وتحت إمرة السلاطين[3]. بدلًا من ذلك استورد البريطانيون اليد العاملة الصينية والهندية لخدمة الاقتصاد الاستعماري. وكنتيجة لذلك؛ فقد غيَّر توسُّع الاقتصاد الاستعماري الملايوي التركيبة الإثنية الملايوية ـ ممَّا ترك آثارًا عميقة على تشكيل الدولة فيما بعد ـ ولكن كان له تأثير ضئيل على الخصائص الاجتماعية للسكان المحلِّيين. فبما أنَّ البريطانيين لـم يستغلُّوا اليد العاملة الملايوية بصفة مباشرة؛ فإنَّ السلطة البريطانية لـم تحشد فلاحي الملايو في حركة مناهضة للاستعمار.

كانت السياسة البريطانية المعلنة تهدف إلى تحسين نصيب الكتل الملايوية، لكن ساهمت سياستهم في واقع الأمر في تعميق بؤسهم وفقرهم[4]. لقد زاد توسُّع الاقتصاد الاستعماري، وخاصة انتشار زراعة المطاط في المنافسة على الأراضي، وإنتاج اقتصاد قائم على المال في المناطق الريفية، الأمر الذي ساهم في تفاقم الفقر[5].

كانت السياسة البريطانية، في واقع أمر، تجاه الملايو قائمة على الإهمال المعتدل؛ إذ

(١) Paul H. Kratoska, "Rice Cultivation and Ethnic Division of Labor in British Malaya", *Comparative Studies in Society and History*, 24 (1982), pp. 280-314.

(٢) Nonini, *British Colonial Rule*, p. 24; and Syed Hussein Alatas, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the Sixteenth to the Twentieth Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism* (London: F. Cass, 1977).

(٣) Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990), p. 102.

(٤) Jomo K. S. A Question of Class, pp. 35-133 and 244 - 45; Paul H. Kratoska, "Ends That We Cannot Foresee: Malay Reservations in British Malaya", *Journal of Southeast Asian Studies*, 14 (1983), p. 149.

(٥) Bowie, *Crossing the Industrial Divide*, pp. 36-38.

لـم يكونوا ضمن الاقتصاد الاستعماري، وإنَّما تُركوا لخططهم الخاصة في الاقتصاد **الكمبونغي** الذي يزداد تهميشًا. فقد كانوا تحت رعاية الأوليغارشية الملايوية الذين لـم تكن مصالحهم الاقتصادية تكمن في اقتصاد الرعية الملاوية، وإنَّما في الاقتصاد الاستعماري، حيث لا يوجد مكانة لرعاياهم فيه.

ومع ذلك؛ فقد أثرت الحقبة الاستعمارية في الملايو بطرق أخرى؛ إذ عزَّز ارتفاع عدد اليد العاملة الصينية والهندية[١]، والنفوذ الأكبر إلى التعليم والاتصالات والطرقات؛ الهُوية الإسلامية بين الملايو. باعتبار تنامي عدد الملايو الذين يقرؤون والذين أدَّوا مراسم الحج؛ فإنَّ اهتمامهم بهُويتهم الإسلامية قد ارتفع، كما أنَّ نظرتهم إلى الإسلام قد تغيرت، متجاوزة بذلك التقاليد المحلية المرتبطة بالسلاطين[٢]. أضعفت هذه التغيُّرات سيطرة السلاطين على شرائح من السكان الملايو، وفتحت الباب للإسلام؛ ليصبح جزءًا من القومية الملايوية، إن لـم يكن بديلًا عنها[٣].

إنَّ النظام البريطاني الذي شدَّد على سيطرة الأوليغارشية على الجماهير ترك الباب مفتوحًا أمام سياسة جماعية. لقد أصبحت التأويلات الجديدة للإسلام، المرتبطة بارتفاع العناصر الملايوية المتعلمة والمنتمية إلى الطبقة الوسطى، والذين لـم يخضعوا لسيطرة السلاطين، مطالِبة بسياسة جماعية. **ولذلك**؛ برز الإسلام على الساحة السياسية في مالايا في السنوات الأولى من القرن العشرين، كمنافس للقومية العلمانية، وعلاقات السياسة التقليدية داخل السلطنات[٤]. يعتبر صعود (*Partei Islam SeMalasysia*) (الحزب الإسلامي الماليزي [باس]) المنافس لكلٍّ من أمنو وسلطة السلاطين؛ انعكاسًا لهذا التطور[٥].

لقد كان نمط توطيد الحكم الاستعماري ـ وتخندقه في وقت لاحق كذلك ـ مهمًّا في تحديد كل من شكل وقدرات الدولة الماليزية في المستقبل. منذ (عام ١٨٩٥م) فصاعدًا أصبح الحكم البريطاني لمالايا مركزيًّا بشكل متزايد. **ومع ذلك**؛ فإنَّ الحكم الاستعماري لـم يوحِّد شبه الجزيرة ومستوطنات المضيق بشكل رسمي. فقد ظلَّت شبه

---

(١) Mehmet, *Islamic Identity*, p. 102.

(٢) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, pp. 56-90; idem. "Patterns of Islamization", pp. 210-13.

(٣) Roff, *The Origins of Malay Nationalism*, p. 26; Mohamad Abu Bakar, "Islam and Nationalism in Contemporary Malay Society", in Taufik Abdullah and Sharon Siddique, eds. *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), p. 156.

(٤) Funston, *Malay Politics in Malaysia*, pp. 29-35.

(٥) عن صعود باس، انظر:
ibid, pp. 75-96.

الجزيرة منقسمة إلى دولتين منفصلتين تحت مظلة الاتحاد، بينما حكم البريطانيون المستوطنات مباشرة. في الأثناء، هيَّأ اتحاد دول المالايا الأمر من أجل تشريعات وإدارة موحَّدة، كما شجع الإدارات العلمانية، وكذلك الدينية على التركيز على الاتحاد لا على أجزائه المكوِّنة له. **رغم ذلك؛** فقد تحول النظام الاتحادي ببطءٍ شديد في اتجاه سلطةٍ ملايوية حاكمة واحدة. باديُ ذي بدء، فقد اعترفت اتفاقية الاتحاد بمكانة السلاطين ودعَّمتها، الذين لـم يكونوا حريصين، على أية حال، على المركزية الإدارية التي أعقبت الاتفاق[١]. لقد قدم البريطانيون تنازلات عديدة للسلاطين على امتداد الطريق بشأن صلاحيات الهيئة التشريعية الاتحادية، ومدى انتهاك الإدارة المركزية لصلاحياتهم؛ إذ شجعت طبيعة العلاقات بين الاقتصاد الاستعماري والجماهير الملايوية مثل هذه التنازلات بصفة أكبر، وهذا تمامًا ما انجرَّ عن حقيقة أنَّ كل دولة ملايوية قد انضمت إلى الاتحاد بعد مفاوضات منفصلة ومباشرة مع البريطانيين.

مع توسع الاقتصاد الاستعماري؛ فإنَّ نطاق التوترات بين الدول والإدارة البريطانية المركزية قد توسع كذلك. فقد طالب الاقتصاد الاستعماري بالإنفاق على التنمية، الأمر الذي تُرجم إلى زيادة في نفوذ الإدارة المركزية. لقد استاء السلاطين والسكان البريطانيون من هذه المركزية؛ إذ كانوا يعتقدون أنَّ المركزية الإدارية سوف تقلل من شأن سلطة السلاطين أمام رعاياهم وسوف تزعزع في نهاية الأمر حكم بريطانيا غير المباشر للملايو. ففي العشرينات رضخ المندوب السامي البريطاني، السير لورانس جيليمارد، لهذه المطالب من خلال تطبيق اللامركزية على النفوذ والوظائف الإدارية بنقلها من كوالالمبور إلى عواصم دول مختلفة[٢]. لـم ترق هذه الخطوة لتكون نقلًا للسلطة إلى الدول - باعتبار أنَّ الإدارة البريطانية استمرت في إدارة نفقات التنمية - وإنَّما هي اعتراف بسيادة الدول، كما أنَّها خفضت من مكانة مركز مالايا المزدهر في كوالالمبور[٣]. لـم ينل تنازل جيليمارد بدوره شعبية لدى المستثمرين الأوروبيين، الذين أيدوا الرضا بسلطة إدارية واحدة من شأنها أن تكون بعيدة عن تأثير السلاطين والسكان[٤]. فقد فضَّل الأوروبيون إدارة استعمارية تستجيب

---

(١) Wah, *The Politics of Decentralization*, p. 14.

(٢) *Ibid*, p. 65.

(٣) إضافة إلى ذلك، فقد بدأ النظام الإداري المركزي في كوالالمبور يعاني من الإفراط في البيروقراطية؛ فإنها تستهلك من الإيرادات مثلما تنتج إن لـم يكن أكثر. (*Emerson, Malaysia, pp. 156-57*)، وبالتالي؛ فقد كانت اللامركزية تدبيرا للإصلاح المالي والإداري في وقت واجهت فيه الإمبراطورية البريطانية وأجزاءها المكونة نقصًا في التمويل.

(٤) Butcher, *The British in Malaya*, pp. 19-21

فقط للمصالح الأوروبية، ولا تعتبر التأثير الملايوي في عملية صنع القرار.

لقد تأثر النقاش بشكل كبير بالتطورات في الشرق الأوسط[١]. كان البريطانيون خلال فترة العشرينات يحيكون نظام حماية في الأراضي العربية في الإمبراطورية العثمانية[٢]. في الشرق الأوسط، شكل البريطانيون، وفقًا لأحكام نظام الحماية التابع لعصبة الأمم، نظامًا إقليميًّا يتكون من نظم حكم ودول عربية منفصلة سياسيًّا رغم أنَّها موحدة ثقافيًّا ودينيًّا. هذا التشابه جعل التطورات في الشرق الأوسط ذات صلة مباشرة بمالايا البريطانية. كانت الحكمة التي برزت من الشرق الأوسط أنَّه في ظل المناخ العالمي لِـمَا بعد حقبة الحرب العالمية الأولى والموارد المتاحة لبريطانيا العظمى؛ فإنَّ الحكم غير المباشر من شأنه أن يخدم مصالحها بشكل مباشر. في مالايا، تعني هذه الحكمة التحرك في اتجاه تقوية الدول المالايوية عوضًا عن المركز البريطاني في كوالالمبور.

لقد وُجهت جهود اللامركزية في اتجاه تحويل اتحاد الولايات الملايوية إلى ما سُمِّي حينئذٍ الولايات الملايوية المتحدة[٣]. تأسس اتحاد الولايات الملايوية على فكرة وجود ساحة سياسية وإدارية ملايوية واحدة من شأنها أن تستبدل سيادة الدول الفردية، وبمرور الوقت سوف تقوم بحلِّها. سوف تتخلى الولايات الملايوية المتحدة عن وجود فضاء سياسي وإداري ملايوي موحد، **وبالتالي**؛ تفضل وجود عدة ولايات ملايوية ذات سيادة مرتبطة فيما بينها برباط فضفاض. يمكن للولايات الملايوية المتحدة أن تكون أقرب إلى الولايات العربية البريطانية بعد الحرب العالمية الأولى، في حين أنَّ الاتحاد يمكن أن يكون أقرب إلى الراج البريطاني.

في الواقع؛ أجبرت الحرب العالمية الأولى بريطانيا العظمى على إعادة تقييم أين كانت ذاهبة في حكمها مالايا. كانت فكرة الاتحاد تهدف إلى إدارة أفضل، وكانت مفضَّلة من قبل الرأسماليين الأوروبيين المحليين. **ومع ذلك**؛ فقد اقترحت صيغة الاتحاد فضاءً ساسيًّا وإداريًّا ملايويًّا موحدًا يمكن أن يجعل حكم مالايا أكثر صعوبة؛ إذ من شأنها أن تسمح ببروز مقاومة سياسية قومية ذات قاعدة أوسع، الأمر الذي كان البريطانيون يواجهونه في شكل المؤتمر القومي الهندي. كما أنَّ مفهوم الهند أنتج قومية هندية؛ فإنَّ مفهوم ماليزيا سوف ينتج قومية ملايوية. لقد أوحت السياسة البريطانية في

---

(١) Wah, *The Politics of Decentralization*, p. 69.

(٢) عن النظام البريطاني في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى في الشرق الأوسط، انظر:
Elizabeth Monroe, *Britain's Moment in the Middle East, 1914 -1956* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963.

(٣) Wah, *The Politics of Decentralization*, p. 326.

الشرق الأوسط أنَّ بريطانيا بعد الحرب العالمية الأولى قد فضَّلت الاستعمار الخالي من الأعباء عن طريق تحقيق قدر أقصى من الفائدة الاقتصادية مع حد أدنى من الالتزام السياسي. سوف تخدم اللامركزية في مالايا هذا الغرض؛ إذ سوف تدعم هوية الدول الملايوية المنفصلة وتشجع الولاء الشعبي لهم. كما من شأنها أيضًا أن تضعف المفهوم الأوسع للملايوية والإمكانيات ذات القاعدة الواسعة في شبه الجزيرة ضد الحكم البريطاني. سوف توفر اللامركزية إمكانيات أكثر لعملية فرِّق تسُد، وتقسيم الهُوية والسياسة الملايوية.

كانت مُحَصِّلة الصراع على اللَّامركزية أن بقيَ التشكيل السياسي في مالايا معلقًا بين نمو دول مالايا الفردية ودمج سيادات الدول في كيان ملايوي أكبر. كانت تبعات هذا الأمر على نمو الدولة فيما بعد أن كان نفوذ الدولة الماليزية محدودًا. فقد كانت مثقلة بمؤسسات سلطة قوية لـم تكن متاحة للمركز السياسي للسلطة في كوالالمبور. إنَّ من شأن التوترات الكامنة في هذا الأمر أن تحدد ديناميكيات تشكيل الدولة بعد الاستقلال.

لقد كان حلول الحرب العالمية الثانية حاسمًا بالنسبة للنقاش حول اللَّامركزية. تمكن اليابانيون في أثناء الحرب من دفع البريطانيين خارج مالايا وتمكنوا من الحصول على الدعم من السكان المحليين. كما حرَّض الاحتلال الصينيين والملايو ضد بعضهم البعض، فالأوَّل عارض الاحتلال وأمَّا الأخير؛ فإمَّا أنَّه دعم أو أنَّه ظل غير مبال بسياساته.

لقد شهدت نهاية الاحتلال اشتباكات بين الملايو والصينيين[1]. في غياب قيادة وطنية واسعة على مستوى شبه الجزيرة، تحول الملايو إلى العلماء والزعماء الدينيين - وخاصة التقليديين والإصلاحيين من نوع **كوم مودا** - من أجل الحصول على التوجيه[2]. كان هؤلاء الزعماء الدينيون مهتمين بالدفاع عن حقوق ومصالح مالايا جنبًا إلى جنب مع المطالبة بالتحرر من الاستعمار[3] عبر تسريب المصالح الطائفية، المحَاطة بوعي إسلامي، في الخطاب القومي. **وبالتالي**؛ فقد غيَّر اليابانيون السياسة الملايوية؛ إذ أزال الاحتلال الياباني نظام السيطرة البريطاني بضربة واحدة، كما عجَّل التوترات مع الصينيين والتي أكدت على أهمية منظمة سياسية تمتد على مستوى شبه

(١) Boon Kheng Cheah, "Sino-Malay Conflicts in Malaya, 1945- 46: Communist Vendetta and Islamic Resistance", *Journal of Southeast Asian Studies*, 12 (1981), pp. 108-17.

(٢) A. J. Stockwell, *British Policy and Malay Politics During the Malayan Union Experiment, 1942-1948*, monograph number 8 (Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1979.

(٣) Scott, *Political Ideology*, p. 9.

الجزيرة بالنسبة للملايو، وأتى بالإسلام إلى الحياة السياسية الخاصة بهم. **وعليه**؛ فقد رفعت الفترة اليابانية ما بين الحُكمين الوعيَ السياسي للملايو[١]. هذا الوعي وضع أسسًا قومية ملايوية ممتدة على مستوى شبه الجزيرة. علاوة على ذلك، شملت هذه القومية حججًا ورموزًا إسلامية؛ ليس فقط لأنَّ الملايو قد لجؤوا إلى العلماء التقليديين والإصلاحيين للقيادة خلال الاحتلال الياباني ـ في الوقت الذي كان منظورهم القومي في طور التشكُّل ـ وإنَّما بسبب حاجة مفهوم القومية الملايوية الممتد على مستوى شبه الجزيرة للتأثير التوحيدي للإسلام. عبر شبه جزيرة مالايا ميَّزت الاختلافات الكبيرة في العادات، والممارسات الدينية الشعبية، واللهجات الموجودة بين المناطق والدول[٢]. ففي غياب شعور مشترك بالأمة بدلًا من الولاء للدول والسلاطين، أصبح الإسلام مكوِّنًا لا غنى عنه في الهوية والقومية الملايوية الممتدة على مستوى شبه الجزيرة.

عارضت القومية الناشئة الولايات المتحدة الملايوية في المناطق الحضرية؛ إذ أفصحت النخبة الملايوية الأرستقراطية والبيروقراطية المثقفة ذات التعليم البريطاني عن خطاب «وحدوي ملايوي» قومي وطالبت بنظام حكم ملايوي موحَّد. أخذت هذه الحركة شكل المنظمة الوطنية الماليزية المتحدة (تكونت في ماي عام ١٩٤٦م). وقد أيَّد القادة الأوائل، وخاصة عون جعفر أسلوب حكم بريطاني غير عرقي، **وبالتالي**؛ هدَّأ المخاوف البريطانية المتعلِّقة بحقوق وامتيازات الأقلية الصينية والهندية.

كان البريطانيون غير قادرين على المتابعة الفورية للسيطرة الرسمية على السياسة الملايوية، خاصة وأنَّ الحركة القومية الملايوية الناشئة كانت تعتبر تطورًا جديدًا خارج ميدانهم التقليدي للسيطرة. إضافة إلى ذلك، يواجه البريطانيون الآن حركة شيوعية صينية ـ ملايوية. في محاولة لاحتواء الشيوعيين، واسترضاء القوميين، وكذلك لحماية المصالح الاقتصادية البريطانية ومكانة الأقليات الصينية والهندية؛ اقترح البريطانيون اتحادًا ملايويًّا يشمل مستوطنات المضيق بانينغ وملقا. **وبالتالي**؛ تـمَّ التخلي عن التحرك نحو اللامركزية، ولكن ليس بسبب الضغوطات الأوروبية، وإنَّما بسبب المطالب الملايوية[٣].

ومع ذلك؛ واجه العَرْض البريطاني مقاومة من قبل السلاطين الذين استمروا في ممارسة السلطة على مناطق واسعة من شبه جزيرة مالايا وسادوا غالبية شعب الملايو.

(١) Edmund Terence Gomez, *Political Business: Corporate Involvement in Malaysian Political Parties* (Townsville, Australia: Center for South-East Asian Studies, James Cook University, 1994), p. 49.

(٢) Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990), pp. 21-22.

(٣) Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy*, p. 11.

كما أنَّ اهتمام البريطانيين بالقصدير والمطاط جعلهم عرضة للضغوطات الممارسة عليهم من قبلهم. **وبالتالي**؛ تـمَّ تشكيل الدولة الماليزية بعناية شديدة لترضي كلا الطرفين. نظام حكم ملايوي موحد سوف يتعايش مع دول ملايوية منفردة.

كان تأسيس مالايا في نهاية المطاف انتصارًا لنظام حكم وحدوي. يعود هذا إلى حقيقة أنَّ دول الملايو ليس لها علاقة بمستوطنات المضيق القوية اقتصاديًّا، ولـم تتمكن من خدمة مصالح الفاعلين الاقتصاديين الذين كانوا من الأهمية بمكان بالنسبة لكلٍّ من البريطانيين والازدهار المستقبلي للملايو[١]. على خلاف ذلك، اقترحت أمنو محاكاة الحكم البريطاني، **وبالتالي**؛ هيَّأت لعلاقة حيوية بين مستوطنات المضيق والداخل الملايوي من شأنها أن تكون مقبولة من قبل مستوطنات المضيق والصينيين والهنود والمصالح البريطانية هناك. **ونتيجة لذلك**: تمكنت أمنو من تأمين ماليزيا من خلال إلزام نفسها بالنموذج الاستعماري للحكم، واستبطان قِيَمه واتباع أساليبه في الإدارة. وهكذا أمكن للدولة الماليزية أن توجد بفضل التزام القومية الملايوية الرسمي بالحفاظ على الاستمرارية بين الحقبة الاستعمارية وحقبة ما بعد الاستعمار.

ومع ذلك؛ كان على الدولة الماليزية أيضًا أن تستوعب نظام الدولة الملايوية، رغم كونه خاضعًا لنظام الحكم الملايوي الوحدوي. وهذا ما عنى أنَّ انتصار أمنو كان على حساب الحد من سلطتها ومداها من أجل حقوق الدولة ونفوذها وصلاحيات السلاطين. وُلدت الدولة الماليزية المستقبلية بنفوذ محدود، وسعت منذ ذلك الحين إلى القضاء على بقايا الحكم البريطاني غير المباشر، ليس فقط بغية وضع اللمسات الأخيرة على انتصار المركز الملايوي الوحدوي، وإنَّما كذلك من أجل توسيع نفوذها.

* من الانفصالية المسلمة إلى الدولة النائبة المسلمة: بريطانيا وتشكيل باكستان:

يظهر الحكم البريطاني لشمال غرب الهند ـ المناطق التي ستكون باكستان فيما بعد ـ تشابهًا كبيرًا مع حكمهم لمالايا البريطانية. أنتج الاستعمار هنا كذلك الخصائص الأساسية للدولة وتحديد طبيعة علاقاتها مع المجتمع. كما وهب الحكمُ البريطاني الدولةَ المستقبلية ماكينة الحكم، إضافة إلى علاقات رعاية ومنظمات اجتماعية قوية والتي كانت من مخلفات سياسته في الحكم غير المباشر[٢]. تشكَّل الحكم البريطاني في الهند، كذلك، عن طريق التجارة بدلًا من استخراج الإيرادات ـ خاصة خلال

(١) *Ibid.*

(٢) Philip Woodruff, *The Men Who Ruled India*, 2 vols. (London: Jonathan Cape, 1953 and 1954.

جزئها الأخير ـ واعتمدت على الوسائط لبسط سيطرتها[1]. كما ورثت باكستان أيضًا أوليغارشية قوية ـ في شكل نخبة إقطاعية وقبلية ـ أربكت تشكيل الدولة منذ البداية. كل هذا كان صحيحًا بشكل خاص بالنسبة لشمال غرب الهند. في هذا المجال كذلك، كما كان الحال في ماليزيا؛ فإنَّ الحركة القومية لـم تتشكَّل في نضال ضد الحكم البريطاني، وإنَّما في منافسة لحزب المؤتمر ومفهومه للهند العلمانية، وهو ما كان يعتقد المسلمون أنَّها كناية عن السيطرة الهندوسية. تمثلت تبعات «الاستعمار الناعم» البريطاني في إنتاج دولة ضعيفة وممزقة في باكستان. **ومع ذلك**؛ لعب تأثير الاستعمار على البنية الاجتماعية ـ ليس فقط من خلال إنتاج أوليغارشية مهيمنة، وإنَّما بترسيخ الانقسامات القبلية والعرقية والإثنية والدينية ـ والنضال من أجل ضمان دولة في شكل باكستان؛ دورًا أكثر أهمية في تحديد ليس فقط نفوذ الدولة في المستقبل، وإنَّما أيضًا في تحديد أهمية الإسلام بالنسبة إليها. وسيقع النظر في أثر كلٍّ منهما هنا.

لقد حصَّل البريطانيون مبلغًا ضئيلًا من الضرائب في الهند. في واقع الأمر، تُعتبر الضرائب المنخفضة دليلًا على نجاح الراج البريطاني في حكمه للهند[2]. كانت الأرباح البريطانية متأتية في الجزء الأكبر منها من إدارة تدفق الائتمان والعملة التي كان يستعملها باعثو المشاريع من الهنود والبريطانيين. كما استفادت أيضًا من التجارة، ومن فرض الضرائب على المصنعين والتجار البريطانيين الذين كانوا يجنون المال عن طريق التجارة مع الهند[3]. في الواقع، كانت إيرادات الحكومة ومصاريفها في الهند خلال فترة (١٩١٤ ـ ١٩٤٥م) متقاربة للغاية، كما شهدت الحكومة عجزًا لعدة سنوات[4]. ولكن ليست الإيرادات المباشرة هي ما جعل الهند «الجوهرة في التاج» بالنسبة للإمبراطورية البريطانية. كما كان الحال في مالايا؛ فإنَّ غياب الضرائب جعل السيطرة المباشرة على العمل والمحاصيل والأراضي الهندية الشاسعة أمرًا غير ضروري. الاستقرار هو ما يهم، وهذا ما يُمكن تحقيقه من خلال الحكم غير المباشر.

ومع ذلك؛ فإنَّ التركيز على السيطرة والاستقرار في شمال غرب الهند قد تجاوز احتياجات التجارة. فقد تأثرت المواقف البريطانية تجاه المنطقة بشكل كبير بالمخاوف

---

(١) C. A. Bayly, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983); and *idem, Indian Society and the Making of the British Empire* (New York: Cambridge University Press, 1988).

(٢) B. R. Tomlinson, *The Political Economy of the Raj, 1914 -1947: The Economics of Decolonization in India* (London: Macmillan, 1979), p. 28.

(٣) *Ibid*, pp. 1-29.

(٤) *Ibid*, pp. 153-54.

الدائمة من التهديد الروسي؛ إذ حرَّر الاستثمارُ والرعاية البريطانية، وبشكل أعم، الاستعمار الخيِّر، الحكمَ البريطاني من أعبائه وكسب قدرًا من القبول لذلك. **نتيجة لذلك**: برزت في شمال غرب الهند علاقات مختلفة بين الدولة والمجتمع. هنا، خلافًا لِـمَا حدث في باقي أنحاء الهند، لعبت الرعاية دورًا بارزًا في تأمين الموافقة على الحكم، بينما كانت التجارة والإيرادات أقل أهمية بالنسبة للإدارة الاستعمارية من الاستقرار. كان البريطانيون يحكمون أراضي شاسعة من الهند من خلال تسلسل هرمي محكم لنظام حكم غير مباشر[(١)]. في القمة كان الأمراء الهنود ـ الأقرب إلى السلاطين الملايو ـ يحكمون الفلاحين تحت عيون السكان البريطانيين الساهرة. كان زعماء القبائل، ومالكي الأراضي، والوسطاء في المناطق الريفية **(التالوكدار والزميندار)** هم الأكثر حضورًا، وهم الذين جمعوا الإيرادات من الفلاحين على أراضيهم وسددوا اعترافهم الرسمي بألقابهم عن طريق فرض الولاء. كان البريطانيون يأملون في وجود «طبقة مستقرة من مالكي الأراضي الذين، تبعًا للطريقة البريطانية، سوف يجمعون بين دعم الحكومة وتحقيق التنمية الاقتصادية في عقاراتهم الخاصة»، وباعتبارهم «نظراء حامل الدرع الانجليزي (*English squire*) والليرد الاسكتلندي»؛ فإنهم سيكونون بمثابة «مالكي الأراضي الصاعدين الخيِّرين الذين لهم مصالح في البلاد»[(٢)]. والأهم من ذلك أنَّها ستوفر الاستقرار والسيطرة في المناطق الريفية التي من شأنها أن تسهل التجارة التي كانت السبب في ثراء الهند الحضرية والبريطانيين[(٣)].

كما اعتمد الحكم البريطاني كذلك على إدارة الانقسامات الاجتماعية: أفقيًّا بين الجماهير والنخبة، وعموديًّا بين القبائل والأعراق والجماعات الإثنية. استند نظام الحكم غير المباشر على تشعُّب المجتمع إلى جماهير ونخب، التي عملت بمثابة الأسس للحكم البريطاني. رغم أنَّ هذه الرؤية للمجتمع خدمت ضرورات الحكم غير المباشر، إلَّا أنَّها كذلك استمدت من أيديولوجيات بريطانيا حول الحكم الاستعماري. كان تفكير بريطانيا في الهند، خاصة ما بين (١٨٥٨، و١٩١٩م)، منطلِقًا من مفهوم اختلاف الهند عن بريطانيا، و«عبء الرجل الأبيض»؛ لتحكم وتغير الهند تبعًا لصورتها[(٤)]. لقد كانت هذه الرؤية مركزية لتصور الدولة الاستعمارية لدورها المتمثل

---

(١) Bernard S. Cohen, "Representing Authority in Victorian India", in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds. *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 180.

(٢) Lawrence James, Raj: *The Making and Unmaking of British India* (New York: St. Martin's Press, 1998), pp. 190-91.

(٣) Thomas R. Metcalf, *Land, Landlords, and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1979).

(٤) *Idem, Ideologies of the Raj* (New York: Cambridge University Press, 1994.

في فرض الانضباط على مجتمع جامح وأدنى مرتبة. سيظل هذا الموقف الأبوي تجاه المجتمع ـ والذي كان واضحًا بشكل خاص في الإدارة البريطانية لولاية البنجاب[١] ـ السمة المميزة لدولة ما بعد الاستعمار في باكستان، حيث احتفظ زعماء الدولة بكلٍّ من التصور الاستعماري لدور الدولة ونظرتها للمجتمع.

كان الموقف الاستعماري واضحًا بشكل خاص فيما يتعلق بالإسلام. فقد كان يُنظر إلى المسلمين على أنَّهم غزاة شرسون، ميَّالون إلى شنِّ حروبٍ مقدسة، متصلِّبون، مقاومون للتغير والحداثة، متعصبون، مستبدون، وحريصون على آراء وممارسات متخلفة. كانوا من الصعب أن يُحكموا وكانوا دائمًا ما يمثلون تهديدًا. وحتى بعد أن أخضع البريطانيون المسلمين وحيَّدوا العديد من الزعماء المسلمين، ظلَّت هذه المواقف سائدة[٢]. تمتع البريطانيون في شمال غرب الهند بعلاقات وثيقة مع مالكي الأراضي من المسلمين وزعماء القبائل، غير أنَّهم ظلوا منشغلين بالتهديد الإسلامي المتمثل في تحدي القبائل الأفغان في «اللعبة الكبرى» على الحدود[٣]. أن يحطَّ الراج من شأن الإسلام بخاصة، وأن ينظر إلى المسلمين على أنهم خاضعون لسيطرة مشاعرهم الدينية؛ كان هذا مهمًّا بالنسبة لمواقف الأجيال اللاحقة من الزعماء الباكستانيين ـ الذين تشكلت وجهات نظرهم عن الإدارة والحكومة في الجيش والبيروقراطية البريطانية ـ تجاه الدين ودوره في المجتمع[٤].

كذلك قام البريطانيون بتقسيم المجتمع الهندي عموديًّا وفق خطوط القبيلة والعرق واللغة والدين والهُوية الإثنية وفضلوا القيم الثقافية بدلًا من القيم الدينية، فمثلًا جعلوا مفهوم الشرف الحاصل من خدمة المجتمع (العزة) في الانخراط في الجيش البريطاني. كل هذا جعل السيطرة الاجتماعية أيسر، ولكنَّه كذلك دعَّم المجتمع والهُوية في الحياة السياسية، ورسخ بنية اجتماعية سوف تربك تشكيل الدولة فيما بعد. كان القانون هو الأداة الأساسية البريطانية في هذا الصدد[٥]. جعل النظام القضائي البريطاني الجميع سواسية أمام القانون باعتبارهم أصحاب الأراضي، ولكن لا زال

---

(١) David Gilmartin, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1988), p. 11.

(٢) Metcalf, *Ideologies of the Raj*, pp. 139- 44.

(٣) *Ibid*, pp. 140- 48.

(٤) Markus Daechsel, "Military Islamisation in Pakistan and the Spectre of Colonial Perceptions", *Contemporary South Asia*, 6, 2 (July 1997), pp. 141-60.

(٥) Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996), pp. 57-75.

يدعم الهُوية الجماعية من خلال دعم قانون الأحوال الشخصية[١] الذي يقوم على الأعراف التقليدية والقبلية والإقطاعية[٢]. **وبالتالي**؛ فقد روَّج البريطانيون للأعراف والطبقات الحداثية في المسائل العامة والتجارية، ولكن ليس في قانون الأحوال الشخصية. تسبب هذا التشعُّب في تسييس وتجسيد الهويات الطائفية والقبلية والإقطاعية والتقليدية، وجعلها ذات صلة بمسائل السلطة والحكم الصائب. في السنوات اللاحقة وفي دولة ما بعد الاستعمار، سوف تطالب هذه الهُويات المتشعِّبة بالدولة[٣].

خلال الفترة الاستعمارية، تطور القانون الأنجلو محمدي ليقيم علاقة واضحة بين النظام البريطاني ورعاياه من المسلمين[٤]. لقد اقتضى هذا الأمر تأويلات ومؤسسات جديدة، ومنح القانون الإسلامي السلطة في إطار قانوني حداثي من خلال تثبيت ممارسات تتصف بالسيولة ومفاهيم قانونية كان المسلمون يطبقونها في الفئات التي يمكن أن تعمل بمثابة الأساس للإجراءات والمؤسسات السياسية والقانونية. **وبالتالي**؛ فقد ضمن مكانًا للقانون الإسلامي في النظام الاستعماري، ولكن من الواضح باعتباره تابعًا للأعراف والقوانين البريطانية. هو يشبه بشكل قريب، في هذا الشأن، العلاقات بين البريطانيين والقانون والمحاكم الإسلامية في مالايا. كانت وظيفة القانون الأنجلو محمدي، مثل نظيره في مالايا، تأسيس فكرة أنَّه يمكن للدولة الاستعمارية «العلمانية» أن تشرف على تطبيق وإدارة القانون الإسلامي وأن تجعله تابعًا للقانون العلماني. وستثبت هذه السابقة أهميتها بالنسبة لكلٍّ من باكستان وماليزيا في السنوات القادمة.

في شمال غرب الهند، نظر البريطانيون بشكل ضيق إلى النظام الإقطاعي والميولات القبلية للحكم. ولذلك دعم الاستعمار القانون العرفي - عوضًا عن القانون الإسلامي - كأساس لقانون الأحوال الشخصية[٥]. فقد اعتبر البريطانيون القانون القبلي الجوهر الأكثر أساسية في حياة السكان الأصليين في شمال غرب الهند من القانون

(١) Thomas Blom Hansen, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*, (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 34 -35.

(٢) David Washbrook, "Law, State, and Agrarian Society in Colonial India", *Modern Asian Studies*, 15, 3 (1981), pp. 653-54.

(٣) Hansen, *The Saffron Wave*, pp. 34 -35.

(٤) Michael R. Anderson, "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India", in Chibli Mallat and Jane Connors, eds. *Islamic Family Law* (London: Graham & Trotman, 1990), pp. 205-6.

(٥) David Gilmartin, "Customary Law and Sharī'at in British Punjab", in Katherine P. Ewing, ed. Sharī'at *and Ambiguities in South Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1988), pp. 43-62.

الإسلامي[١]. فقبل كل شيء، لـم يكن البريطانيون إسلاميين البتة. وعليه؛ فقد فضلوا المفاهيم غير الإسلامية للقانون والنظام السياسي، لا سيما في ضوء مخاوفهم من الإسلام[٢].

نتيجة لذلك: أصبحت السياسة في شمال غرب الهند، وخصوصًا في ولاية البنجاب، راسية في الانتماءات القبلية. صار مصطلح السلطة في البنجاب قبليًّا، ثم وقعت مشاركته من قبل الإدارة الاستعمارية. شدَّد كلٌّ من الحكم القبلي والنظام الإقطاعي على قرابة الدم. فقد كانت الأعراف القبلية والإقطاعية، في البنجاب، متميزة عن الأعراف الدينية. لقد ساعد البريطانيون في الإفصاح عن دور ونفوذ زعماء القبائل (أصحاب العقارات فيما بعد)، الذين يعتمدون في سلطتهم على الحكم البريطاني والذين استفادوا من القانون العرفي والبنية السياسية المرتبطة به[٣]. شجع النظام البريطاني الولاء القبلي والتقسيم الرأسي والمبني على علاقات التعاون للمجتمع ومهَّد لانتماء سياسي يقوم على قاعدة أوسع.

لقد امتد دعم الانتماءات القبلية في وقت لاحق ليشمل النظام الإقطاعي؛ إذ أصبح أقطاب العقارات أكثر بروزًا في البنجاب الغربية، كما جعلت التنمية الزراعية مالكي العقارات أكثر أهمية بالنسبة للسيطرة الاجتماعية[٤]. لقد رسخت الإصلاحات في بنية الإدارة الاستعمارية منذ بداية القرن فصاعدًا الدور السوسيو سياسي للوسائط البريطانية بشكل أكبر؛ إذ هيَّأت إصلاحات مورلي مينتو (سنة ١٩٠٩م) الوضع لإقامة مجالس المحافظات والانتخابات وساحات جديدة للسلوك السياسي. **ومع ذلك**؛ فقد تـمَّ تصميم الإصلاحات لا لكي تمنح السلطة لأولئك الذين أرادوا التغيير، وإنَّما لتمنحها لأولئك الذين اعتمد البريطانيون على تعاونهم منذ فترة طويلة. **وبالتالي**؛ فقد تـمَّ فتح الحكم الاستعماري للمشاركة الجماعية بطريقة تقوي الوسائط البريطانية، **وبالتالي**؛ تقوي الحكم البريطاني[٥].

لقد ارتبطت السلطات الإقطاعية والقبلية كذلك بالإسلام الريفي. فالإسلام في ريف البنجاب والسند مرتبط بشكل وثيق بالأضرحة وحراسها الذين يتوارثنها (**البير**

---

(١) *Idem*, Empire and Islam, pp. 12-13.

(٢) *Ibid*, p. 13.

(٣) *Ibid*, pp. 18-26.

(٤) *Ibid*, pp. 24 -39.

(٥) David Page, *Prelude to Partition: The Indian Muslims and the Imperial System of Control, 1920-1932* (Delhi: Oxford University Press, 1982), p. 13.

والسجّادهنيشين)[١]. غير أنَّ علماء الهند لـم يكونوا طرفًا في هذا الترتيب؛ إذ لـم يكن من الممكن أن يكون لهم مكان في الحكم البريطاني نظرًا لدورهم السوسيو ديني كمفسرين للإيمان في ظل الحكام المسلمين. **وبالتالي**؛ فقد حفز الحكم البريطاني حركات الإصلاح الإسلامية التي كانت معادية للبريطانيين. كانت هذه الحركات مدعومة من قبل العلماء، وسعت إلى الحفاظ على دور الإسلام في المجتمع عن طريق إحياء الإيمان وأحقِّيته في الحياة السياسية والاجتماعية[٢]. لقد سعت الحركات والفاعلون الإسلاميون، من شاه ولي الله في دلهي إلى أهل الحديث والجماعة الإسلامية (الحزب الإسلامي) في ديوبند، إمَّا إلى خلق ممالك ومساحات تقوم على أساس الشريعة أو إلى دحر النظام البريطاني[٣]. **وهكذا؛ فقد كاشحوا قانون العادات والقبائل والإسلام الريفي بالعداوة، وقد عبروا عن الإسلام باعتباره قوة للوحدة متجذِّرة في مفهوم واسع النطاق للمجتمع بشكل مخالف للأسلوب القبلي في التعبير عن الحكم الاستعماري. سوف تسهل رؤيتهم هذه دورًا أكبر للإسلام كقوة في الحياة السياسية في نهاية الحقبة الاستعمارية**[٤].

لـم يكن هناك وجود في ماليزيا لأية قبيلة، وكان السلاطين مرتبطين بالشريعة بشكل وثيق. **وبالتالي**؛ دعم الحكم البريطاني، هناك، المؤسسات الإسلامية التقليدية جنبًا إلى جنب مع المؤسسات السياسية التقليدية. **وبالتالي**؛ تمتع البريطانيون ببعض العلاقات مع القانون القائم على الشريعة والعلماء والمحاكم والمؤسسات. في الهند، حال الدعم البريطاني للمؤسسات السياسية دون نشأة علاقة مع العلماء. على سبيل المثال، ساعد البريطانيون السلاطين في مالايا على إدارة الأوقاف الدينية، بينما في الهند قوبلت المساعي لإدارة هذه الأوقاف في الميدان العام (سنة ١٨٩٤م) بالرفض، وأُعيدت الأوقاف إلى سيطرة الميدان الخاص في (عام ١٩١٣م)[٥]. **ونتيجة لذلك**:

---

(١) عن الدور السوسيو ديني لهذه الوظائف، انظر:
Katherine P. Ewing, *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham: Duke University Press, 1997).

(٢) Gilmartin, *Empire and Islam*, pp. 53-55.

(٣) عن هذه الحركات، انظر:
J. M. S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762* (Leiden: E. J. Brill, 1986); Barbara Metcalf, Islamic Revival in British India: The Deoband, 1860-1900 (Princeton: Princeton University Press, 1982); S. V. R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 9-46.

(٤) Farzana Shaikh, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947* (New York: Cambridge University Press, 1989); and I. H. Qureshi, Ulema in Politics: *A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent from 1556 to 1947* (Karachi: Ma'aref, 1972).

(٥) Jamal Malik, *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan* (Delhi: Manohar, 1996), pp. 55-56.

فشل الحكم البريطاني في الهند في التواصل مع المؤسسات الإسلامية. لقد اكتسبوا قوة وشغلوا دورًا في الحياة السياسية بفضل تحركهم ضد الحكم البريطاني بدلًا من تشريكهم فيه. **وبالتالي**؛ أسس العلماء والمؤسسات الدينية، بشكل أوسع، دورًا في الحياة السياسية خارج سيطرة وسطاء السلطة الذين كانوا بدلًا من ذلك مرتبطين بالإسلام الريفي. احتفظ السلاطين في مالايا بالسيطرة على العلماء والمؤسسات الإسلامية، بينما لم يتمتع الأمراء وزعماء القبائل ومالكي العقارات في الهند بمثل هذه السيطرة. **ونتيجة لذلك**: أصبح الإسلام في الهند يُحرَّك بسهولة كقوة سياسية، ودخل الصراع في مرحلة مبكرة خلال النضال من أجل الاستقلال.

لقد رفع انتشار السياسة المناهضة للاستعمار خلال سنوات ما بين الحربين تحديًا أمام تجسيد الانتماءات القبلية والإقطاعية؛ إذ رفضت القوى المناهضة للاستعمار القانون العرفي باعتباره من بقايا النظام البريطاني[١]، وعوضًا عن ذلك فرضت الشريعة الإسلامية بكونها ثقلًا موازنًا للقانون العرفي، الكونية الإسلامية بدلًا من الولاءات الأبوية. **وعليه**؛ فقد أصبح الإسلام القائم على الشريعة الخاص بالعلماء والناشطين الإسلاميين أداة للتعبئة السياسية على نطاق واسع في خدمة النضال القومي. بدأت هذه التوجُّهات مع حركة الخلافة بعد الحرب العالمية الأولى، وسرعان ما أصبحت محورية بالنسبة للسياسة المسلمة في الهند. لقد حظي ارتفاع حظوظ الكونية الإسلامية دعمًا من قبل حركة باكستان والعصبة المسلمة كذلك، رغم أنَّ العلماء والإسلاميين لم يدعموا المطالبة بباكستان، كما لم تدعم العصبة الحكم الإسلامي. فقد أدركت العصبة أنَّه من أجل ترويج القومية المسلمة، كقوة ذات مصداقية في السياسة الهندية؛ فإنَّ عليها أن تتجاوز الولاءات السياسية الضيقة بغية تأسيس حركة ذات قاعدة واسعة. إنَّ المطالبة بباكستان كانت قبل كل شيء صراعًا قوميًّا؛ صراع رأي في الانتماءات القبلية، وحجر عثرة أمام خلق مجتمع موحَّد بهدف دعم تشكيل الدولة في شمال غرب الهند. بعد أن فتحت إصلاحات مورلي مينتو الحياة السياسية على المستوى المحلي والوطني أمام القومية، أصبح الإسلام قوة مهمة في إثارة المجتمعات المحلية المسلمة نحو وحدة أكبر قادرة على المنافسة في ساحة سياسية أوسع نطاقًا[٢]. في الأثناء، سمح التقسيم العمودي المتأصل في المجتمع للمطالبين بالسياسة الإسلامية بمناشدة المسلمين بعبارات طائفية تمامًا مثلما سعى إلى دمجهم في كلٍّ أكبر. تُوِّجت هذه العملية بحركة باكستان وفي نهاية المطاف قطعت الطريق أمام

---

(١) Gilmartin, "Customary Law", pp. 51-53.

(٢) Page, *Prelude to Partition*, pp. 14 -15.

الانتماءات السياسية باعتبارها علامة مهيمنة في السياسة الإسلامية. لقد ضمن تأسيس باكستان، في واقع الأمر، انتصار الإسلام على القانون القبلي والعرفي في تحديد أسس الدولة[١]، وهي عملية سيتم الدفع بها قُدمًا مع الأسلمة في الثمانينات[٢].

باختصار: أبرز الحكم البريطاني دوافع متضاربة إلى الواجهة. فقد دعَّم الإسلام الريفي من خلال الرعاية، وكذلك أثار حركة وتقوية العلماء والإسلام القائم على الشريعة. بالنسبة للسياسة عزَّز الحكم البريطاني سلطة النخبة القبلية المعتمدة على العقارات وتقسيم المجتمع على أسس تقوم على الشراكة. من خلال القيام بذلك، فقد شجع العلماء والقيادة حركة باكستان في العصبة المسلمة على الترويج لحركة سياسية إسلامية ذات قاعدة واسعة. وبما أنَّ الدولة الباكستانية قد ورثت الحكم الاستعماري ومثَّلت تجسيدًا لحركة باكستان على حدٍّ السواء؛ فإنَّها قد شملت كل هذه الدوافع. وباعتبارها خلفًا للنظام البريطاني؛ فقد واصلت دولة باكستان عملها من خلال النخب القبلية والمعتمدة على العقارات، كما حافظت على الروابط بالإسلام الريفي. في الواقع، تمكن محمد علي جناح من الفوز بباكستان فقط من خلال مناشدة هذه المؤسسات السياسية[٣]. كانت باكستان من البداية تحت حكم النخبة البيروقراطية والعسكرية التي كانت في خدمة الراج البريطاني، وفي تحالف مع الوسطاء الذين دعموا كذلك الحكم البريطاني. أصبح جناح الحاكم العام عند الاستقلال، وكان الجيش الباكستاني تحت قيادة جنرال بريطاني إلى (سنة ١٩٥١م)، كما ظلَّت البلاد تحت حكم النخبة البيروقراطية العسكرية الأوليغارشية ذاتها - «الإجارة» حسب عبارة حمزة العلوي[٤] - الذين تولوا أيضًا إدارة الأجهزة البريطانية للسلطة، وقد كان قانون البلاد هو قانون الهند لـ(عام ١٩٣٥م). تبعًا لذلك؛ فقد استحقت باكستان بجدارة اسم «الدولة النائبة»: استمرارية للهياكل والممارسات الإدارية والسياسية للراج. وهذا ما سيضمن استمرارية بين الدول الاستعمارية ودول ما بعد الاستعمار.

ومع ذلك؛ فقد استمدت فكرة باكستان من مفهوم أكثر عالمية والذي صدر عن العلماء والمفاهيم الإسلامية للمجتمع المسلم. لقد علقت السياسة الباكستانية منذ

---

(١) Gilmartin, "Customary Law", p. 60.

(٢) Riazul Hasan Gilani, "A Note on Islamic Family Law and Islamization in Pakistan", in Chibli Mallat and Jane Connors, eds. *Islamic Family Law* (London: Graham & Trotman, 1990), pp. 339- 46.

(٣) Ian Talbot, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of the Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947* (Karachi: Oxford University Press, 1988).

(٤) Hamza Alavi, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology", in Anita Weiss, ed. *Islamic Reassertion in Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), pp. 21- 48.

البداية بين هياكل السلطة البريطانية والمد الإسلامي الذي واجهها. وقد جعلت هذه القوى مهمة تشكيل الدولة أمرًا صعبًا، وهو ما يفسر ضعف الدولة ومفهومها للسلطة[١].

لقد كانت باكستان تتويجًا للانفصالية الإسلامية التي ظهرت كنتيجة طبيعية لإنهاء الاستعمار في الهند. فقد اكتسبت المطالبة بباكستان قوة خلال فترة ما بين الحربين؛ إلَّا أنَّ جذورها تمتد إلى ما هو أعمق من ذلك؛ إذ شجع الحكم البريطاني طوال الوقت الانتماءات الطائفية بدلًا من إحساس مشترك بـ«الانتماء للهند» (*Indianness*). فحتى التدابير الإصلاحية التي صُمِّمت لتوسع القاعدة الاجتماعية لدعم الاستعمار، مثل إصلاحات مورلي مينتو؛ فإنَّها دعمت هذه التوجُّهات من خلال نظام الدائرات الانتخابية المنفصلة. لقد تأسست العصبة المسلمة (عام ١٩٠٦م) لحماية مصالح المسلمين في نظام الحكم ذي الوعي الطائفي في الهند. ومع ذلك؛ فلم تصبح الطائفية المسلمة قوة سياسية بارزة؛ إلَّا بعد أن فشلت القومية العلمانية في سد الفراغات المجتمعية التي رسخها الاستعمار في الهند. فمع حضِّ غاندي حزب المؤتمر في اتجاه الهندوسية، وجدت القومية العلمانية الهندية أنَّ قبضتها على النخب المسلمة والطبقة الوسطى قد تزحزحت.

لقد اكتسبت العصبة المسلمة مكانتها وأهميتها تحت قيادة جناح من أجل تعزيز مصالح المسلمين بعد الاستقلال[٢]. لقد كانت فترة ما بين الحربين فترة ارتياب كبير بالنسبة للمسلمين؛ إذ إنَّهم قد خسروا منصبهم في الهيمنة خلال الحكم البريطاني وهم الآن قلقون بشأن مصيرهم في الهند المستقلة. لم يسبق للمسلمين التوافق مع الحكم البريطاني للهند، **وبالتالي**؛ كانوا يمثلون الدائرة الانتخابية الطبيعة لحزب المؤتمر ولنضاله من أجل الاستقلال. **ومع ذلك**؛ فإنَّ احتمال العيش تحت حكم الهندوس كان مَهيبًا جدًّا بالنسبة لكثير من المسلمين. فقد خففت مخاوفهم حول ما يمكن أن يتوقعوه من «راج هندوسي» من نفورهم من البريطانيين؛ إذ لم يعتبر جناح والعصبة المسلمة النضال ضد البريطانيين شغلهم الشاغل، وظلوا متخوفين من العيش كأقلية في الهند ذات الأغلبية الهندوسية. **ولذلك**؛ طالب جناح بحقوق دستورية خاصة وامتيازات

(١) Gilmartin, Empire and Islam, pp. 71-72.

(٢) عن جناح، العصبة المسلمة، وحركة باكستان، انظر:
Stanley Wolpert, *Jinnah of Pakistan* (New York: Oxford University Press, 1984); Ayesha Jalal, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 1985); Shaikh, *Community and Consensus; and Akbar S. Ahmed, Jinnah, Pakistan, and Islamic Identity: The Search for Saladin* (New York: Routledge, 1997).

لحماية مصالح المسلمين في الهند المستقلة. لـم يساند حزب المؤتمر المطالب التي وضعها أمام الديمقراطية الهندية المستقبلية بأن يمنحوا المسلمين صوتًا في تشكيل الجمهورية الهندية. كانت النتيجة انقسام شبه القارة الهندية وولادة باكستان. مع تشديد القومية الهندية على تفرُّد الطائفة الهندوسية، خاصة بعد ظهور غاندي في المشهد؛ فإنَّ ذلك الرابط بالتعددية والديمقراطية صار في أعين المسلمين مثل جناح وأتباعه أضعف. لقد كانوا مدفوعين نحو العمل بسبب عدم ثقتهم في حزب المؤتمر واعتقادهم أنَّ الديمقراطية الهندية، بعيدًا عن حماية مصالحهم، في الواقع سوف تقوم بتهميشهم. في نهاية المطاف، عبَّر فريق جناح عن القومية المسلمة كرفض للقومية الهندية. لـم تكن المطالبة بباكستان لأسباب دينية، وإنَّما من أجل الحفاظ على حقوق وامتيازات المسلمين في الهند الهندوسية. غير أنَّها ما زالت مرتبطة بشكل وثيق بالإسلام باعتباره هُوية، وسوف تعمل مع مرور الوقت على حشده.

بما أنَّ العصبة المسلمة سعت إلى تأسيس نفسها كقوة قابلة للبقاء أمام حزب المؤتمر، فقد اضطرت إلى خلق جسور بين المجتمعات المسلمة المختلفة . **نتيجة لذلك**: بدأت العصبة في تقديم طرح جديد تجاوز الاختلافات الثقافية المحلية وحدود السيطرة الفردية لزعماء القبائل ومالكي العقارات بغية التأكيد على وجود نظام حكم إسلامي واحد، وبرنامج سياسي، ومطالبة بالسلطة؛ التي تقوم عليها مطالب العصبة. **وبالتالي**؛ ففد وجد المدافع العلماني عن حقوق المسلمين نفسه يدعو إلى كونية إسلامية.

لـم تُبلِ العصبة المسلمة بلاءً حسنًا في انتخابات (١٩٣٧م)، خاصة في المناطق التي كانت ستشكل باكستان. أجبرت هذه الهزيمة جناح على استمالة المشاعر الإسلامية على نحو أكثر مباشرة من أجل حشد الدعم لباكستان. كانت صرخة المعركة الشهيرة للعصبة في ذلك الوقت: «**ما حقيقة باكستان؟ لا إلٰه إلا الله**». كما أنَّ جناح كان مجبرًا على عقد اتفاقيات مع الوسائط البريطانية في شمال غرب هند، الذين كانوا يسيطرون على السكان المحليين، ويمكن تسليمهم خلال الانتخابات والاستفتاءات. **وبالتالي**؛ وُلدت باكستان على الرغم مع العقبات التي وضعتها أمامها البنية الاجتماعية الاستعمارية. لـم يكن من الممكن وجود حركة قومية مسلمة إلَّا في تحدٍّ للتسلسل الهرمي البريطاني للحكم عبر الوسائط، والتركيز على القبلية والعرقية واللغوية، وانتماءات محلية أخرى. تمكن جناح من تحقيق هذا الإنجاز، **أوَّلا**: من خلال مناشدة الكونية الإسلامية، والتي كانت لغتها وبلاغتها متاحة للعصبة من خلال خطاب العلماء

والإسلاميين كردٍّ على بنية الحكم الاستعماري. بمعنى أنَّ الحكم الاستعماري أعدَّ لتعبئة الإسلام واستخدامه لاحقًا لبناء الحركة الوطنية الإسلامية. كما أعدَّ كذلك لسابقه، حيث يمكن للدولة الباكستانية أن تواصل استخدام الإسلام بغية التعويض عن القيود التي وضعت أمام سلطتها من قبل نظام السيطرة الاستعماري. **ثانيًا**: استخدم جناح قواعد النظام الاستعماري، وبالقيام بذلك ضمن شهرتها المستمرة في باكستان. **ونتيجة لذلك**: فقد جهز الصراعُ حول باكستان الدولة المستقبلية بكلٍّ من بنية اجتماعية تابعة للحقبة الاستعمارية ووسطاء السلطة والكونية الإسلامية. فمن شأن الأوَّل أن يضمن استخدام هذا الأخير، تمامًا كما كان الأمر عشية الانفصال. **وبالتالي**؛ فإنَّ الحقبة الاستعمارية لـم تحدد فقط الخصائص الأساسية للدولة، وطبيعة سلطتها وعلاقاتها بالمجتمع، ولكن حددت أيضًا دور الإسلام في ذلك. إنَّ العلاقة بين الإسلام والسياسة بعد (عام ١٩٤٧م)، بما في ذلك خلال الفترة التي هي موضوع الدراسة في هذا الكتاب، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالطريقة التي شكَّل بها الاستعمار كلًّا من العلاقات بين الدولة والمجتمع في باكستان وأهمية الإسلام في إدارتها.

وبالتالي؛ فإنَّ الخصائص الأساسية للدولة ودور الإسلام الذي سيلعبه في الدولة والمجتمع، في كلٍّ من ماليزيا والهند، هي الميراث الذي خلَّفته الحقبة الاستعمارية. فقد منح الاستعمار هذه الدولة ماكينة الحكومة وأيديولوجيات الحكم والبنية الاجتماعية. لقد أثقل الحكم غير المباشر الدول المستقبلية بالعراقيل قبل أن تمارس السلطة، ولـم يجهزها بشيء يذكر لكي تدير السياسة الجماعية؛ إذ إنَّ غياب النضال من أجل الاستقلال قد حرم هذه الدول مراسي أيديولوجية قوية. لقد ظلت السياسة الجماعية خارج الدولة، ومغلقة على القوى الإسلامية التي لـم تكن جزءًا من النظام الاستعماري للسيطرة. **وبالتالي**؛ فقط أنتج الاستعمار الخيِّر دولًا «نائبة» كانت ضعيفة للغاية، وكذلك ميَّالة إلى استخدام الدين؛ للتعويض عن تلك النقائص التي ورثتها منذ الولادة.

٢ ـ من الاستقلال إلى (عام ١٩٦٩م):

لقد وصلت ماليزيا وباكستان إلى الاستقلال دون صراع طويل المدى في سبيل نيله؛ إذ طالب المسلمون الهنود والوطنيون الملايو بالاستقلال لباكستان وماليزيا، إلَّا أنَّهم ركزوا انتباههم أوَّل الأمر على الخلافات الإثنية، خاصة مع وجود الصينيين والهنود في مالايا والهندوس في الهند. كان البريطانيون، في أكثر الأحيان، حلفاءً ضمنيين بدل أن يكونوا خصومًا في المنافسة من أجل السلطة. فقد سهَّلت عملية إنهاء

الاستعمار التي أدارتها بريطانيا إلى درجة كبيرة هيمنة الملايو على الدولة في ماليزيا وولادة باكستان. **ونتيجة لذلك**: فقد ولدت ماليزيا وباكستان كدولتين وطنيتين في مساحات إقليمية جديدة، ولكن مع القليل في شكل أيديولوجيا قومية لدعم تكوين الدولة. إنَّ ما كان موجودًا عند الاستقلال في شكل القومية؛ لهو مرتبط بدرجة أقل بالحدود الإقليمية للدولة، وبدرجة أكبر بالمصالح الإثنية للمجتمع المهيمن. حتى ذلك الحين، اضطرت القومية للتنافس مع الولاءات القوية للهُويات المتنافسة: الهُويات الإثنية في باكستان، والإخلاص للسلاطين والدول الملايوية في ماليزيا.

لـم تستبدل الدولة في ماليزيا وباكستان الدولة الاستعمارية بقدر ما استولت على عملها. ففي باكستان، على سبيل المثال، أصبح محمد علي جناح الحاكم العام عند الاستقلال (سنة ١٩٣٥م)، وعمِل قانون الهند لـ(عام ١٩٣٥م) بمثابة الدستور العملي إلى (سنة ١٩٥٦م).

في ماليزيا، صاغ أول رئيس وزراء للبلاد، المتأنكلز والأرستقراطي تانكو عبد الرحمٰن، قيادة البلاد باعتبارهم «الورثة المعينين للحكم الاستعماري»[١]. **ولذلك**؛ لـم يغير الاستقلال طبيعة الدولة في نواحٍ كثيرة، وإنَّما حلَّ محلَّ أولئك الذين سيطروا على مقاليد السلطة. لقد احتفظت الدولة بعدتها الاستعمارية، وقامت بنفس وظيفتها في ظل الاستعمار، حتى إنَّها احتفظت بأيديولوجيات الحكم الاستعماري جنبًا إلى جنب مع أنظمتها للسيطرة. فقد مكَّن غياب نضال وطني جدي طويل المدى من أجل الاستقلال من توطين الدولة الاستعمارية، ولكن هذا لا يعني أنَّ مثل هذا النضال يمكن تجنبه تمامًا.

في واقع الأمر، سوف تستمر عملية إنهاء الاستعمار في ماليزيا وباكستان بعد الاستقلال إلى حدٍّ مقبول، بما أنَّ العلاقات بين الدولة والمجتمع ستخضع لتغيير. لـم تكن دولة ما بعد الاستعمار في ماليزيا وباكستان ذروة نضال وطني من أجل الاستقلال، ولكن بما أنَّ الدولة قد ورثت عباءة الحكم الاستعماري؛ فإنَّها ستضطر إلى مواجهة تنامي السياسات الجماهيرية باعتبارها عدوًّا. وهذا ما وضع حدًّا لنفوذ الدولة بدرجة كبيرة كما اضطرها إلى توطين نفسها، وكان الهدف من كلا الأمرين تسليط تلوينها الاستعماري وكذلك زيادة نفوذها. في الواقع، تـمَّ تكييف تشكيل الدولة في ماليزيا وباكستان من خلال محاولات الدولة أن تتعامل مع ظروف ولادتها: بغية التعويض عن نقصها في الميراث الوطني وتسليط ميراثها الاستعماري.

---

(١) N. J. Funston, *Malay Politics in Malaysia: A Study of United Malays National Organisation and Party Islam* (Kuala Lumpur: Heinemann, 1980), p. 12.

المشكلة هنا: أنَّ المؤسسات السياسية والبنية الاجتماعية التي خلَّفها الاستعمار قد ضيَّقت سلطة الدولة وامتدادها[١]. لقد كانت البيروقراطية والقضاء والجيش والشرطة أمورًا مهمة بالنسبة للدولة، ولكنَّها ضمنت كذلك القصور الذاتي الاستعماري في دول ما بعد الاستقلال[٢]. لم يكن زعماء الدولة الذين تولوا السلطة في ماليزيا وباكستان من بين النخبة المضادة، وإنَّما كانوا من النخبة الإدارية والعسكرية للمؤسسة الاستعمارية. لقد استمرت أدوات الحكم غير المباشر، في كلٍّ من ماليزيا وباكستان - المتمثلة في السلاطين والأمراء وزعماء القبائل ومالكي العقارات - في ممارسة سلطة كبيرة في الدول الجديدة. ففي ماليزيا، قَبِل البريطانيون بتصور أرخبيلي لمالايا في وقت متأخر جدًّا من اللعبة. **ونتيجة لذلك**: فقد وصلت ماليزيا إلى الاستقلال مع ولايات وسلاطين ملايويين تحدت سلطتهم الراسخة منذ زمن بعيد - إن لم تكن قد استبدلت - سلطة الدولة الجديدة. لقد اضطرت ماليزيا للتعايش مع دول الملايو، كما اضطر زعماء الولايات الماليزية للتنازل عن صلاحيات كبيرة لفائدة السلاطين الملايو. كذلك أثبت هذا التوجُّه صحته في باكستان. **في الواقع**: دعمت إمكانيات تشكيل باكستان زعماء القبائل ومالكي العقارات حيث اضطر جناح والعصبة المسلمة إلى اللجوء إلى هذه القوى الوسيطة من أجل الحصول على الاستقلال. **وبالتالي**؛ فإنَّ الدولة في ماليزيا وباكستان لم ترث ماكينة الحكومة فحسب، وإنَّما ورثت وسائطها كذلك. وهذا ما يشير إلى أنَّ زعماء الدولة سيستمرون في الحكم على غرار البريطانيين. ومع ذلك، فلم يكن زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان حريصين على الحكم غير المباشر. لقد أصبحوا راغبين أكثر في مزيد من السيطرة المركزية، خاصة وقد سعوا إلى تحويل اقتصاداتها من كونها أحد مكونات الشبكة التجارية العالمية البريطانية إلى أسواق تحقق الاكتفاء الذاتي بشكل متزايد. لقد حضَّت المصالح الوطنية - الكامنة في الدولة الأمَّة - زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان على البحث عن علاقة مختلفة بين الدولة والاقتصاد، **وبالتالي**؛ بين الدولة والمجتمع. **وهكذا**؛ افترقت الدولة الاستعمارية الخاضعة لعملية التوطين عن الدولة الاستعمارية بما أنَّها سعت إلى دعم المركز على حساب وسائط السلطة. لن تثبت جدلية هذه العملية أنَّها ناجحة دائمًا - مُبْقِية على ماليزيا وباكستان ضعيفة بشكل نسبي - وبالتالي؛ سوف تدخل الإسلام في السياسة.

---

(١) Syed Farid Alatas, *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State* (New York: St. Martin's Press, 1997

(٢) Charles H. Kennedy, *Bureaucracy in Pakistan* (Karachi: Oxford University Press, 1987).

تُعد المجتمعات المنقسمة التي ورثتها ماليزيا وباكستان عن الحقبة الاستعمارية على نفس القدر من الأهمية؛ إذ غيرت هجرة اليد العاملة الهندية والصينية التركيبة الإثنية لمالايا عن طريق خلق محور للصراع بين المهاجرين و«أبناء الأرض» (**بوميبوترا**)؛ إذ ظلَّ الملايو محبوسين في القطاع الزراعي وسادوا في المناطق الريفية، بينما ساد الصينيون والهنود في المناطق الحضرية، ولا سيما في مستوطنات المضيق المهمة تجاريًا. وقد كانوا أيضًا بارزين في الإدارة البريطانية والتجارة والأنشطة المالية. كما عمِل المهاجرون بمثابة البرجوازية في مالايا رغم أنَّه ليس لديهم أية صلات بالقومية الملايوية الصاعدة.

في الواقع: تحولت التوترات بين الصينيين والماليزيين، في أعقاب الاحتلال الياباني، إلى عنف عرقي[١]. وبما أنَّ ماليزيا كانت تفتقر إلى برجوازية مالايوية، فقد اضطرت إلى التعايش مع البرجوازية الصينية. ومع ذلك؛ فقد جعل العنف العنصري ذلك أمرًا صعبًا. وهذا أصبح واضحًا في وقت مبكر عندما حاول الزعيم الوطني عون جعفر تشكيل حكم المالايا وفق صورة الحكم البريطاني ـ باعتباره ليس حكمًا عرقيًا ـ عن طريق انفتاح أمنو، ولكنه باء بالفشل[٢]. لقد قيَّد شذوذ الدولة التي يهيمن عليها الملايو رغم اعتمادها على البرجوازية الصينية؛ الدولة الماليزية، وسط الفجوة العرقية والاقتصادية التي تفصل الطائفتين.

كانت الدولة الباكستانية مقيدة بتركيبتها الاجتماعية[٣]؛ إذ كان للمسلمين الانفصاليين شعبية كبيرة في تلك الأقاليم الهندية أين يشكل المسلمون أقلية، وذلك خوفًا من السيطرة الهندوسية: بيهار، وحيدر آباد، والمقاطعات المتحدة، على سبيل الذكر لا الحصر. ومع ذلك؛ فقد تـمَّ إنشاء باكستان في الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة التابعة لشمال غرب الهند ـ البنجاب وأقاليم الحدود الشمالية الغربية وبلاد السند وبلوشستان وغرب كشمير ـ وشرق بلاد البنغال. رغم أنَّ جميع هذه المحافظات كانت ذات أغلبية مسلمة؛ إلَّا أنَّ الاختلافات اللغوية والعرقية والحضارية فرقتهم عن بعضهم البعض وعن السكان المسلمين التابعين للمحافظات ذات الأقلية المسلمة. تعتبر اللغة الأردية لغة المحافظات ذات الأقلية المسلمة، وهي اللغة التي يستعملها القليل في

(١) Boon Kheng Cheah, "Sino-Malay Conflicts in Malaya, 1945- 46: Communist Vendetta and Islamic Resistance", *Journal of Southeast Asian Studies*, 12 (1981), pp. 108-17.

(٢) Hussin Mutalib, Islam and Ethnicity in Malay Politics (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 33.

(٣) S. V. R. Nasr, "Pakistan: *Islamic State, Ethnic Polity*", *Fletcher Forum of World Affairs*, 16, 2 (Summer 1992), pp. 81-90.

السند وبلوشستان وحتى في البنجاب(١). **وبالتالي**؛ فإنَّ اللغة تميِّز بشكل فوري المسلمين من بيهار وحيدر آباد، أو من المحافظات عن سكان بلاد السند وبلوشستان أو بلاد البنغال. لم يكن أهل السند والبنجابيين والبنغاليين أو البيهاريين والحيدر آباديين يتبعون نفس العادات والتقاليد؛ لقد كانوا أناسًا مختلفين وكانوا، باستثناء معتقداتهم الدينية، يشتركون مع جيرانهم الهندوسيين في أشياء أكثر ممَّا يشتركون فيه مع المسلمين التابعين لمحافظات أخرى.

لكن بما أنَّ الإسلام سيطر على النضال من أجل الاستقلال في الهند، فقد تـمَّ جمع مسلمين من خلفيات إثنية متباينة ويتبعون ثقافات متغايرة ويتحدثون بلغات مختلفة مع بعضهم البعض. فقد هاجر الملايين من المحافظات ذات الأقلية المسلمة إلى جناحي باكستان ليستقروا بين أناس يعتبرونهم إخوة في الدين، غير أنَّهم لـم يكونوا متحمسين تجاه باكستان كما كان الوافدون الجدد. **علاوة على ذلك**؛ فإنَّ السكان لـم يشتركوا مع الوافدين الجدد في اللغة والحضارة ولا مع الذين يقطنون في محافظات أخرى من الدولة الجديدة. كانت المشكلة بيِّنة في المستويات العُليا. فقد وُلد أغلب زعماء الحزب الحاكم، العصبة المسلمة، وترعرعوا في محافظات ظلَّت تابعة للهند، **وبالتالي**؛ لـم يكن لهم قاعدة سياسية في بلادهم الجديدة. كان يُنظر لتدفق الوفود الجدد وسيطرتهم على السياسة على أساس أنَّها اعتراف بالأردية كلغة وطنية، وقد أثار هذا حفيظة «أبناء الأرض»، وعجَّل بوقوع توترات عرقية؛ هذه التوترات، كما كان الحال في ماليزيا، خفَّضت من قدرة الدولة الوليدة على المناورة وعقَّدت عملية تشكيل الدولة. ومع مرور الوقت، كما سيتضح لاحقًا، سيشجع هذا الوضع زعماء الدولة على التحول إلى الإسلام من أجل تجاوز الخلافات بين «أبناء الأرض» والمهاجرين، وبين المحافظات والمركز. وهكذا، أصبح الإسلام القوة الرئيسية لإضفاء الشرعية على السياسة الباكستانية، مشيرًا بشكل ضمني إلى قدرة الوحدة الاتحادية على البقاء.

لقد وُلدت الدولة في ماليزيا وباكستان ضعيفة البنية؛ إذ كانت تفتقر إلى أيديولوجيا قومية قوية وإلى دعم شعبي، كما واجهت مؤسسات سياسية قوية، وانقسامات اجتماعية لا يمكن تجاوزها. كانت إلى حدٍّ كبير استمرارًا للنظام الاستعماري في الروح، وكذلك في الممارسة؛ إذ كانت عملية تشكيل الدولة تعني في السابق التغلب على المعوقات التي تواجه ظروف الاستقلال. فقد سعى زعماء الدولة

---

(١) Rounaq Jahan, *Pakistan: Failure in National Integration* (New York: Columbia University Press, 1972), p. 12; and Philip Oldenburg, " 'A Place Insufficiently Imagined': Language, Belief, and the Pakistan Crisis of 1971", *Journal of Asian Studies*, 44, 4 (August 1985), pp. 715-23.

إلى تعزيز سلطة الدولة، وتوسيع نطاق تغلغلها في المجتمع وسيطرتها على الاقتصاد، وبشكل عام، إلى إنتاج أجهزة حكم أقوى تستطيع تغيير المجتمع ودعم التنمية الاقتصادية. لـم يكن بالإمكان تحقيق هذه الأهداف بشكل مُرضٍ من قِبل دولة ضعيفة، **وبالتالي**؛ سوف تعمل بمثابة قوة دافعة للتغيير في العلاقات بين الدولة والمجتمع. كان تشكيل الدولة إلى حدود (عام ١٩٧١م) لعبة سياسية على حافة الهاوية، حيث كان لزامًا على زعماء الدولة أن يتفاوضوا مع سماسرة السلطة، والقوى الاجتماعية والاقتصادية بغية زيادة السيطرة المركزية في وجه المقاومة الاجتماعية، ولتزويد المجتمع ونظام الحكم برؤية أيديولوجية.

لقد شكلت تقلبات هذه العملية الدول وعلاقاتها بالمجتمع، كما حددت دور الإسلام في الحياة السياسية. إنَّ نجاحات وإخفاقات زعماء الدول في وقت سابق، والطريقة التي فعَّلوا بها الدين والثقافة لتحقيق أهدافهم في التغيير، كل ذلك مهَّد الطريق لاستخدام الإسلام بشكل أكثر تناسقًا لخدمة سلطة الدولة انطلاقًا من الثمانينات فصاعدًا.

*** ماليزيا (١٩٥٧ ـ ١٩٦٩م):**

ورث كلٌّ من الوطنيين الملايو في أمنو والبيروقراطية الدولة الاستعمارية في (عام ١٩٥٧م). قاموا، في سبيل القيام بذلك، بمساومة البريطانيين حول قضيتين مهمتين، كان لكلٍّ منهما تأثير مباشر على نفوذ الدولة وستظل الشغل الشاغل لزعماء الدولة في السنوات القادمة. **أولًا**: قبلت أمنو سيادة محدودة للمالايا إلى جانب دور سياسي ـ ولو كان شرفيًّا لحد كبير ـ كبير لسلاطينهم. سوف يكون للدول حكوماتهم الخاصة بهم، ورقابة معينة على ميزانياتهم، وقدرة على تشريع وتنفيذ القوانين. تمامًا كما أنَّ دستور (سنة ١٩٥٧م) كان علمانيًّا إلى حدٍّ كبير وأعاد النظام البريطاني، فقد مرَّرت دول الملايو خلال الفترة الزمنية ذاتها تشريعات خاصة بها في المسائل الإسلامية، ممَّا يشير إلى أنَّ المركز الاتحادي والدول الفردية كانوا يتحركون في اتجاهات مختلفة حول موقع الإسلام في المجتمع والحياة السياسية.

نصت هذه التشريعات، مثل سنِّ قانون مسلم سيلانجور لـ(عام ١٩٥٢م)، على إنشاء المجالس الدينية، وإدارات الشؤون الدينية، والمحاكم الإسلامية، وجمع الضرائب الدينية، وتنظيم العمل الوعظي(١). ظلت المحاكم الدينية (محاكم **خادي**

(١) William R. Roff, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors", *Journal of Islamic Studies*, 9, 2 (July 1998), pp. 216-17.

وخادي بيصار) تحت الولاية القضائية للسلاطين الذين عينوا القضاة والمدعين العامين. تعاملت المحاكم مع المسائل الشخصية والجنائية في مالايا فحسب، ولكنَّها ظلَّت تابعة للمحاكم المدنية: استمرارية للممارسة الاستعمارية(١). **ونتيجة لذلك:** تُركت القضايا الإسلامية إلى حدٍّ كبير إلى الدول وسلاطينها(٢). لقد حدَّت سيطرة الدولة الملايوية الفردية في ماليزيا نوعًا ما من نطاق الهُوية الوطنية التي كانت ستدعم ماليزيا.

ثانيًا: رغم رفض أمنو لفكرة عون جعفر حول الحكم غير العرقي؛ إلَّا أنَّها وافقت على ترتيبات معقدة لتقاسم السلطة مع مجموعات عرقية أخرى؛ إذ سيحكم الملايو ماليزيا سياسيًّا، ولكنَّهم لن يتعدوا على المركز المهيمن للصينيين والهنود في مجال الاقتصاد(٣). حاجج هارولد كراوتش (*Harold Crouch*) أنَّه وحتى (عام ١٩٦٩م) كانت السلطة قائمة على «تحالف بين الأرستقراطيين والبيروقراطيين الملايو ورجال الأعمال الصينيين في سياق اقتصاد يسيطر عليه الرأس المال الأجنبي»(٤). سوف تمتنع المؤسسة السياسية الملايوية عن التدخل في المسائل الاقتصادية، وسوف تترك الاقتصاد منفتحًا ومتوجهًا نحو السوق؛ وهذا يعني: أنَّ الدولة الماليزية قد خالفت منذ وقت مبكر ذلك النوع من سياسات التدخل التي كان دول العالم الثالث الأخرى يتبعونها. ومع ذلك؛ فهذا لا يعني أنَّ الحكومة ستظل بمنأى عن المسائل الاقتصادية بشكل تام، بيد أنَّ جهودها لتحسين البنية التحتية(٥) ـ خاصة في المناطق الريفية ـ وتحفيز النمو لن تؤثر على المصالح الاقتصادية للصينيين والهنود ولا على الشركات البريطانية التي كانت موجودة في كل مكان في فترة ما بعد الاستقلال(٦).

في الواقع: كانت المناصب الوزارية المشرفة على الاقتصاد في وقت سابق محجوزة للصينيين(٧). لقد كان الاستقرار في الساحة الاقتصادية مُهِمًّا لطموحات أمنو السياسية، وذلك لاعتماد سيطرتها على السياسة الملايوية ومنافستها للسلاطين من

---

(١) S. U. Balogun, "The Status of Shari'ah in Malaysia", *Hamdard Islamicus*, 20, 2 (April-June 1997), p. 55.

(٢) John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), p. 126; and Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990), p. 109.

(٣) Alasdair Bowie, *Crossing the Industrial Divide: State, Society, and the Politics of Economic Transformation in Malaysia* (New York: Columbia University, 1991), pp. 34 -35.

(٤) Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), p. 91.

(٥) *Ibid*, pp. 69-72.

(٦) James Puthucheary, *Ownership and Control in Malayan Economy* (Singapore: Eastern University Press, 1960.

(٧) Bowie, *Crossing the Industrial Divide, pp. 69-72.*

أجل نَيْل ولاء الملايو؛ على قدرتها على تحويل الأموال إلى ذلك المجتمع[١]. فقد جاء ذلك المال من البريطانيين ومن القطاع المجتمعي الذي تهيمن عليه الأقلية الإثنية. **وبالتالي**؛ فقد جعلت تلك الروابط الضعيفة بين مؤسسة الحكام والجماهير الملايوية؛ زعماء الدولة يعتمدون على المصالح الاقتصادية للأجانب والأقليات.

ونتيجة لذلك: لم تتمتع قيادة الدولة إلَّا بدورٍ محدودٍ في الاقتصاد الماليزي وحكمت البلاد بمشاركة الأقليات الإثنية من جهة، والزعماء والسلاطين على مستوى الدولة من جهة أخرى. لقد ضُيِّق على الدولة الماليزية بشكل كبير ولـم تتمتع سوى بدور محدود. ومن هذه النقطة فصاعدًا؛ فإنَّ قصة تشكيل الدولة تتمحور حول تجاوز هذا العائق وتوسيع دور الدولة في الاقتصاد وسلطتها على النظام الاتحادي. سوف تحقق أمنو هذه الأهداف جزئيًّا من خلال توسيع قاعدتها للدعم؛ لتشمل الفاعلين الاقتصاديين، ولتسيطر على عدة مجالسِ ولايات وعلى الحكومات. ومع ذلك؛ فقد كان نجاح أمنو باعتبارها حزبًا في حلِّ القيود المضروبة على سلطة الدولة في ماليزيا ميسَّـرا عن طريق استخدامها الحذق للإسلام. لقد تحملت أمنو في البداية أعباءَ مهمةِ إدارة السياسة الماليزية بهدف تعزيز الاستقرار اللازم لتحقيق الازدهار الاقتصادي. وقد اقتضى هذا أن تقوم أمنو بتوسيع قاعدتها للدعم في المناطق الريفية، حيث يقطن أغلب الملايو، تطلبت هذه المهمة إنفاقًا سخيًّا على هذه المناطق. في حين هيَّأت السلطة والتقاليد خلال الحقبة الاستعمارية الوضعَ من أجل السيطرة، فقد أجبرت المشاركة السياسة الكبيرة بعد الاستقلال النظامَ الحاكم على الاستجابة أكثر لطلبات السكان عمومًا، والملايو خصوصًا. علاوة على ذلك، بما أنَّ أمنو قد خاضت منافسة ضد السلاطين من أجل السيطرة على السياسة الملايوية؛ فإنَّه لـم يكن من مصلحتها تقوية الروابط التقليدية للسلطة، بل سعت إلى فطم أعداد غفيرة من الملايو عن روابط الزبانة مع السلاطين عن طريق إدماجهم في السياسة الوطنية من خلال المشاركة.

بين (عاميْ ١٩٥٧، و١٩٦٠م)، تـمَّ تخصيص ثُمن إجمالي الناتج القومي للاقتصاد الريفي[٢]. ومن ثـمَّ فقد نما القطاع الصناعي ببطء[٣]. وبما أنَّ نفقات الحكومة المتعلقة بالاقتصاد الريفي اعتمدت بشكل كبير على دخلها المتأتي من أنشطة اقتصادية أخرى، فقد اضطرت إلى القيام بدور أكثر نشاطًا في الاقتصاد، الذي كان

(١) Edmund T. Gomez and Jomo K. S., *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage, and Profits* (New York: Cambridge University Press, 1997), p. 14.

(٢) Funston, *Malay Politics*, p. 5.

(٣) Bowie, *Crossing the Industrial Divide*, pp. 69-74.

حينئذٍ يرزح إلى حدٍّ كبير تحت سيطرة مصالح البريطانيين والصينيين[1]. استلزم هذا وجود دور أكبر للملايو في الاقتصاد؛ لتأكيد وجود رمزي في تلك الساحة، وكذلك لضمان توليد الثروة وتخصيص حصة كبيرة منها لتوسيع الدائرة الانتخابية لأمنو.

وهكذا؛ حاججت الدولة ونخبة أمنو بأنَّ السيطرة الفعالة على الملايو ـ وهو ما كان مصدر اهتمام الفاعلين الاقتصاديين الأجانب والمنتمين للأقليات منذ أيام الاستعمار ـ استلزمت تخصيص قدر أكبر من الموارد لهم، الأمر الذي يتطلب بدوره جمعًا أسرع للثروة. بررت هذه المهام توسع دور الدولة الحاضن للاقتصاد[2]، ليس لتحلَّ محلَّ السيطرة الخاصة على الأعمال، وإنَّما لتدير نموها وتوزع الثروة التي تجمعها. لقيَ التغيير في استراتيجية الدولة ترحيبًا من قبل الفاعلين الاقتصاديين الأجانب والمنتمين للأقليات، ذلك أنَّها ستعيد توجيه الاستثمار من المناطق الريفية إلى السلع والقطاع الصناعي لفائدة مصالح البريطانيين والصينيين والهنود. وحتى لو استفاد الملايو من هذا في نهاية المطاف، فكذلك ستستفيد مصالح الأجانب والأقليات.

وهكذا؛ استحدثت الحكومة المشاريع الصناعية البديلة للواردات وسعت للحد من السيطرة البريطانية الصارخة وسيطرة الأقليات على الاقتصاد عن طريق دمج المؤسسة الخاصة بعملية تدخل الدولة، وهو ما مثل المشاركة الملايوية في الاقتصاد.

لقد فسر حزم الحكومة الكبير في ما يتعلَّق بالمسائل الاقتصادية من جهة ضرورة الحفاظ على السيطرة على الملايو والمناطق الريفية لصالح الاقتصاد ككل؛ إذ جعلت حقيقة أنَّ الدولة، بدلًا من البرجوازية الملايوية، هي التي تثبت حضورها في الساحة الاقتصادية؛ هذه التغيرات مقبولة أكثر بالنسبة للمصالح الاقتصادية للأجانب والأقليات. **ونتيجة لذلك**: في حين أنَّ أمنو قد دعمت البرجوازية الصينية منذ البداية؛ فإنَّها قد قمعت نمو البرجوازية الملايوية[3].

ومع ذلك؛ على مستوى أكثر عمقًا؛ فإنَّ دور الدولة الكبير في الاقتصاد كان انعكاسًا للروح الاستعمارية للنخبة الملايوية الحاكمة. لقد عَنَى بروز البيروقراطيين الاستعماريين الملايويين من البداية أنَّ أمنو سوف تطور نفس وجهة النظر الأبوية للاقتصاد والمجتمع التي كانت السمة المميزة للفترة البريطانية. لقد كان رئيس الوزراء

---

(١) *Ibid*, p. 73.

(٢) James C. Scott, *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968), pp. 76-77.

(٣) Jomo K. S., A *Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 271.

تون عبد الرزاق، منتَج الخدمة المدنية في العهد البريطاني، هو من شكل هذه السياسة باعتبارها تمثل التنمية عن طريق وصاية الدولة على الملايو خلال فترة السبعينات. حيث عَنَى تأثير البيروقراطية في حدِّ ذاتها أنَّ الدولة لن تلبث غير متورطة في الاقتصاد لفترة طويلة[١]. لقد تـمَّ تشريك العنصر البيروقراطي في ذلك الوقت من قبل المصالح البريطانية؛ إذ كانت تعمل بمثابة فيلق النخبة، تعمل بهذه الصفة كوسيط بين رؤوس الأموال الأجنبية والتابعة للأقليات وبين الفلاحين الملايو، والبرجوازية الصغيرة المستهدفة من قبل أمنو، والتي سعت الدولة للسيطرة عليها[٢].

لقد طرح العنصر البيروقراطي فكرة «الرأسمالية البيروقراطية»، أي: عملية توليد الثروة عن طريق الدولة، التي سيطرت عليها أمنو. علاوة على ذلك؛ سوف تخدم فعَّالية الدولة النشاط التجاري عوضًا أن تعرقله. وقد ارتكزت هذه الفعَّالية على زعم الدولة الاستعمارية أنَّها كانت عادلة وخيِّرة، وأنَّها سوف ترعى المصالح طويلة الأمد الخاصة بالجميع، وخصوصًا الملايو. كان هذا حلًّا وسطًا لإشباع شهية الدولة الماليزية لتوسيع نطاق عملها ودعم مطالبتها بخدمة المجتمع، وخاصة بالنسبة للملايويين. كما فتحت هذه الفعَّالية تدريجيًّا الباب أمام التوسع في استخدام الأعمال لخدمة أهداف أمنو، وبمرور الوقت استخدام الأعمال لأمنو لخدمة أهدافها[٣].

لقد شمل دور أمنو في نهاية المطاف مسألة دور الإسلام في المجتمع والسياسة؛ إذ عمِلت اللغة خلال سنوات ماليزيا المبكرة بمثابة القوة الأكثر أهمية في القومية الملايوية[٤]. فقد كان (دستور ١٩٥٧م) علمانيًّا، ونسب إلى الإسلام دورًا شرفيًّا إلى حدٍّ كبير نُظم وفق ميدان السلاطين، الذين إن وقعت مخالفة قراراتهم من قبل أمنو والنخبة الحاكمة؛ فإنَّ المركز الاتحادي يستطيع إبطالها[٥]. فصَّل رئيس الوزراء تانكو عبد الرحمٰن القول في دور الإسلام في ماليزيا على النحو التالي: «أود أن أوضح أنَّ هذا البلد ليس بلدًا إسلاميًّا كما هو المفهوم العام. نحن ننص فقط على أنَّ الإسلام

---

(١) Edmund Terence Gomez, *Political Business: Corporate Involvement in Malaysian Political Parties* (Townsville, Australia: Center for South-East Asian Studies, James Cook University, 1994), pp. 49-53.

(٢) Jomo K. S. A *Question of Class*, pp. 245 and 271.

(٣) Judith Nagata, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism: Nation- Building and Islam in Malaysia", *The Muslim World*, 87, 2 (April 1997), p. 134.

(٤) Judith Nagata, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism: Nation- Building and Islam in Malaysia", *The Muslim World*, 87, 2 (April 1997), p. 134.

(٥) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 23.

يجب أن يكون الدين الرسمي للدولة»[١]. قاومت قيادة أمنو استخدام الخطاب والرموز الإسلامية؛ إذ تفضل أن تشكل نفسها على أنها قومية علمانية[٢]. وهذا لـم يكن فقط تماشيًا مع روح النخبة المهيمنة، وإنَّما كان ينظر إليها باعتبارها ضرورية بغية خلق صلات حسنة بين مختلف المجموعات الإثنية.

ومع ذلك؛ لـم تستطع قيادة الدولة ونخبة أمنو أن تظل غير مبالية بالإسلام طويلًا. **بادئ ذي بدء**، فقد رأوا في الإسلام أداة نافعة لترويج التماسك الاجتماعي، والانضباط، والتضامن، والوحدة الوطنية[٣]. **ثانيًا**: فإنَّه سرعان ما أصبح واضحًا أنَّه من غير الحكمة إنكار أنَّ الهُوية الماليزية متشابكة مع الإسلام بشكل حتمي. كان ينبغي لزعماء الدولة ونخبة أمنو أن يُعالجوا قضية الإسلام من أجل التعبير والهيمنة بنجاح على الخطاب القومي خاصة في غياب أيديولوجية قومية قوية طُوِّرت خلال فترة إنهاء الاستعمار[٤]. لقد ارتكزت الدولة الماليزية على فرضية أنَّ القومية الملايوية كانت علمانية في طبيعتها. لقد غُذي هذا التصور من قبل نخبة أمنو المتأنكلزة ووجد دعمًا بين المعلمين الملايو، الذين شكلوا في ذلك الوقت الجزء الأكبر من جمهور أمنو والذين كانوا مهتمين أساسًا باللغة والإثنية بدلًا من الدين[٥]. **ومع ذلك**؛ فقد شملت القومية، بعد الاحتلال الياباني، الإسلام والعلماء التقليديين والزعماء الإسلاميين الإصلاحيين. لقد أدَّى استبعاد ذلك البعد من القومية في مفاهيم ما بعد الاستقلال للحكم الملايوي وسياسة أمنو؛ إلى نشأة الأحزاب القومية الملايوية الإسلامية، أبرزها الحزب القومي الملايوي الإسلامي (PMIP الذي أصبح فيما بعد PAS) في (عام ١٩٥١م)[٦]. أكد صعود البميب/الباس حماقة الموقف العلماني لأمنو، وهدَّد بالحد من امتدادها في المجتمع والسيطرة على سياسته؛ إذ إنَّ الإسلام لـم يكن فقط جانبًا من جوانب السياسة الملايوية الريفية وسلطة السلاطين، وإنَّما كان جانبًا ناشئًا من الحياة السياسة الملايوية الحضرية، والدائرة التي تعمل ضمنها أمنو. بالإضافة إلى ذلك، فقد

(١) Balogun, *"The Status of Shari'ah* in Malaysia", p. 54.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 21-22; and Funston, *Malay Politics*, p. 146.

(٣) Scott, *Political Ideology*, pp. 72-74.

(٤) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 31-32; and Mohamad Abu Bakar, "Islam and Nationalism in Contemporary Malay Society", in Taufik Abdullah and Sharon Siddique, eds. *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), p. 159.

(٥) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 34.

(٦) عن أصول الباس، انظر:
Funston, *Malay Politics;* and Clive Kessler, *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969* (Ithaca: Cornell University Press, 1978.

خلقت علاقات أمنو بالمصالح التجارية والصناعية توترات في علاقاتها مع القطاع الريفي، تاركة بذلك الصفوف الدنيا من الفلاحيين منفتحة أمام البميب/ الباس[١].

ونتيجة لذلك: أصبحت أمنو منفتحة أمام الإسلام[٢]. «لقد تعهد» دستور أمنو «بدعم الإسلام باعتباره أسلوب عيش (modus vivendi) لكل المسلمين في مالايا». في العام نفسه أنشأت الحكومة (Pertubuhan Kebajikan Islam) (PERKIM SeMalaysia، منظمة عموم مسلمي ماليزيا للرفاهة)[٣]. وفي السنة التالية بَنت الحكومة المسجد الوطني (**مسجد نيجارا**)، وأسَّست المسابقة الوطنية لتلاوة القرآن الكريم[٤] وبالتالي؛ فقد دفعت حركة المد والجزر للتوترات العرقية الحكومة للقيام بحركات رمزية تجاه الإسلام؛ إذ خلقت المحاولات لتهدئة الأقليات الإثنية مشاكل لأمنو مع السكان الملايو. كان الالتفات نحو الإسلام بمثابة محاولة لاسترضاء تلك الدائرة وللحلول دون إمكانية وجود عَرْض إسلامي للقيادة الملايوية حتى تستغل مأزق أمنو.

كانت فترة الستينات فترة اضطراب بالنسبة لماليزيا. فقد تصاعد النشاط الشيوعي، الذي ارتبط إلى حد كبير بالصينيين؛ رغم أنَّ تهديده للدولة ظل محدودًا. لقد انضمت سنغفورة، ذات الأغلبية الصينية، لماليزيا أوَّل الأمر ثم تركتها مخلِّفة تأثيرًا ملحوظًا على العلاقات الملايوية الصينية. تقدمت إندونيسيا بمطالب تحررية لماليزيا، وكذا فعلت الفيليبين مع مقاطعة الصباح في بورنيو[٥]. لقد شجع التحدي الشيوعي وملحمة سنغافورة زعماء الدولة على الالتفات نحو الإسلام. كان يُنظر إلى كلا هذين الحدثين باعتبارهما عروضًا صينية للسلطة والتي تستوجب تأكيد الهوية والمصالح الملايوية، خاصة في مقابل الإغراء الأيديولوجي الشيوعي للملايو الريفيين الفقراء. كان للمطالب التحررية للأراضي الماليزية تأثيرًا معاكسًا. بما أنَّه كان للعلماء الإندونيسيين أهمية في النقاشات الإسلامية في ماليزيا في ذلك الوقت، فقد كان يوجد هناك حجة للتضامن الإسلامي - إن لم يكن للوحدة - بين البلدين[٦]. وجدت ماليزيا

---

(١) A. B. Shamsul, *From British to Bumiputera Rule: Local Politics and Rural Development in Peninsular Malaysia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986).

(٢) Fred von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", in John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), p. 167.

(٣) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 89-90.

(٤) *Ibid*, p. 35.

(٥) *Ibid*, p. 36.

(٦) *Ibid*, pp. 42- 43.

أنه من الحكمة أن تخفف التأكيد على طابعها الإسلامي؛ لكي يحاججوا أنَّه لـم يكن بين ماليزيا وإندونيسيا إلَّا قواسم مشتركة قليلة. وبالمثل، بما أنَّ صباح ليست ماليزيا، كما أنَّها لـم تكن مسلمة آنذاك؛ فإنَّه كان يمكن لماليزيا أن تتمتعُ بقوةٍ وتعدديةٍ أكثر وأن تطالب بها بصفة أكبر «رغم أنَّ الإسلام صار في الوقت الذي عُدَّ فيه الناس في صباح وسَرَوَاك **بوميبوترا** [أبناء الأرض] بغية زيادة عدد الملايو، الذين هم **بوميبوترا**، في مقابل الصينيين والهنود. لـم يكن الناس في صباح وسَرَوَاك ملايويين، إلَّا أنهم كانوا يعتنقون الإسلام. كان ينبغي لهوية البوميبوترا، إن لـم تكن الهوية الملايوية، أن تكون إسلامية». كان التأثير الأبرز لهذه الأزمات أن أُنشئت، بشكل جماعي، مرحلة حصار في صفوف الملايو، الذين وجدوا أنَّ سيطرتهم على ماليزيا تتعرض لهجوم من قبل الصينيين الشيوعيين وعملية إدراج سنغافورة في الاتحاد، كما واجه وجود بلادهم في حد ذاته تحديًا بشكل من الأشكال من قبل قوى إقليمية أخرى. وكانت النتيجة جدلًا محتدمًا حول المصالح الملايوية، وإعداد الدولة، ومكانة الإسلام في المجتمع والسياسة طبقًا لـما تـمَّ تقليص قيمته إليه، وإثبات أمنو أنَّها أكثر انفتاحًا على وجهات نظر بديلة على أمل توليد التضامن بين الملايو. **ومع ذلك؛** فقد عادت هذه القضايا إلى مركز الصدارة خلال فترة الستينات بمجرد أن تـمَّ رفع ذلك الشعور بالحصار.

بحلول (عام ١٩٦٩م) لـم تعد سياسة النظام الرمزية والإسلامية إلى حدٍّ كبير كافية لاحتواء المعارضة. ومنذ (عام ١٩٥٧م)، ظلَّت سيطرة الأجانب والأقليات مستمرة بلا هوادة رغم تدخل الدولة في الاقتصاد؛ إذ استفادت مصالح الأجانب والأقليات من محاولات الحكومة لتجميع الثروة على نحو غير متناسب. فلم يتمتع الملايو في كلٍّ من المناطق الحضرية والريفية بفوائد النمو الاقتصادي، رغم أنَّ الدولة قد أنفقت بسخاء في المناطق الريفية. في (عاميْ ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠م) قرابة نصف سكان شبه جزيرة المالايا عاشوا في الفقر: كانت حصة الفقراء في المناطق الريفية (٥٩٪). إجمالًا، (٧٤٪) من الفقراء في البلاد كانوا من الملايو[١]. بلغت ملكية الملايو في مختلف قطاعات الاقتصاد (١,٩٪) فحسب من المجموع (٠,٩٪ في الزراعة، ٠,٧٪ في التعدين، ٢,٥٪ في الصناعات التحويلية، ٢,٢٪ في البناء، ١٣,٣٪ في قطاع النقل والاتصالات، ٠,٨٪ في التجارة، و٣,٣٪ في مجال الخدمات المصرفية والتأمين)[٢]. كان مجموع عدد الطلبة الملايو في الجامعتين الموجودتين في ماليزيا وسنغافورة في

(١) Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), p. 189.

(٢) Charles Hirschman, "Development and Inequality in Malaysia", *Pacific Affairs*, 62, 1 (Spring 1989), p. 76.

(عام ١٩٦٣م) = (١١٪) فحسب من المجموع، رغم أنَّ الملايو كانوا يمثلون نصف عدد السكان[1]. في جامعة مالايا، فقد شكَّل الملايو (٢٠,٦٪) من الجسم الطلابي، (٦٪) منهم فقط درسوا في مجال العلوم، و(٠,٤٪) منهم درسوا الهندسة[2]. لقد أفرزت هامشية الشعب الملايو في المجال الاقتصادي وجود معارضة، والتي، إلى جانب التفاوت في الدخل بين غير الملايو والملايو، تُرجمت إلى توترات سياسية.

لـم يكن باستطاعة الدولة وزعماء أمنو ادعاء الحياد بين الطوائف الإثنية، كما فعل البريطانيون، ذلك أنَّ هؤلاء الزعماء كانوا ممثلين للسلطة الملايوية وسيطرتها على الدولة. ولذا؛ فقد ألقى الملايو باللوم على زعماء الدولة بسبب المحنة التي يعاني منها مجتمعهم في بلدٍ هُم مَن يسوده ويحكمه. اندلعت التوترات في شكل أعمال شغب عرقية عنيفة في (مايو عام ١٩٦٩م)[3]. لقد هزت أعمال الشغب، التي تضمنت خسائر كبيرة في الأرواح والممتلكات، الدولة الماليزية[4]. **أولًا**: كانت الاضطرابات بمثابة اندلاع لعداء إثنيّ في دولة كانت تقوم على التعاون بين طوائفها الإثنية. **ثانيًا**: لقد كشف مدى الاستياء الملايوي من توزيع الثروة في المجتمع والمكانة المتميزة البيِّنة للمجتمعات الصينية والهندية. **ثالثًا**: فإنَّها قد بينت حقيقة أنَّ سياسات دولة المالايا وأمنو المحايدة بين الطوائف الإثنية ـ التي تحاكي أسلوب الحكم البريطاني ـ قد فقدت كل شرعية بين الملايو. كان السكان الملايو يتوقعون من أمنو ومن قيادة الدولة أن يدعموا قضيتهم عوضًا أن يحتفظوا بطاقاتها السياسية وطموحاتها على الضفاف. لقد قوضت محاولة الدولة البقاء فوق الخلافات الإثنية جدارتها الوطنية ـ والتي كانت ضعيفة على أي حال نظرًا لغياب النضال من أجل الاستقلال ـ وكذلك موقفها العلماني، الذي خلق مسافة بين الدولة وشرائح مهمة من مجتمع الملايو. أكدت أعمال الشغب على ضرورة توسيع سلطة الدولة وامتدادها بغية تحقيق غايتين مترابطتين رغم كونهما مختلفتين: **أولاهما**: الزيادة من سيطرتها على السياسة الملايوية؛ **وثانيهما**: أن تسمح لها بممارسة حكم أكثر صرامة على الاقتصاد من أجل

---

(١) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 58.

(٢) *Ibid.*

(٣) عن التوترات الإثنية في ماليزيا وأعمال الشغب التي قام بها الملايو، انظر:
Milton J. Esman, *Ethnic Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 49-74; Donald Horowitz, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985); Karl von Vorys, Democracy Without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia (Princeton: Princeton University Press, 1975); Felix Gagliano, *Violence in Malaysia, 1969: The Political Aftermath* (Athens: Ohio University Center for International Studies, 1970).

(٤) Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, *53, 3* (Fall 1980), p. 407.

تسهيل تلك السيطرة. بعد (عام ١٩٦٩م)، أصبحت سلطة الدولة مصدر اهتمام أكثر مركزية بالنسبة للحكام الماليزيين. فقد ابتعدت الدولة عن دورها السابق المتمثل في الرقابة الوصائية على المجتمع والاقتصاد من أجل إدارة أكثر فاعلية للتغيير. إنَّ تحول الدولة سينطوي في نهاية المطاف على علاقاتها بالإسلام.

بعد أعمال الشغب (عام ١٩٦٩م)، تـمَّ استبدال الرقابة الشديدة على العلاقات الاجتماعية والاقتصادية والإثنية بحقبة الإدارة التعاونية لشؤون الدولة. أصبحت الدولة من أشد المدافعين عن مصالح الملايو بشكل أكثر علانية، متخلية بذلك عن أسلوب الحكم الاستعماري، وفي شراكة مع الطوائف الإثنية، بينما ظلت متعالية على الانقسامات الإثنية. تـمَّ الاستعاضة عن المتكيِّف والمتأنكلز تانكو عبد الرحمٰن على رأس أمنو والدولة بتانكو عبد الرزاق، الأكثر موالاة للماليزيين. قررت أمنو الآن التدخل بفاعلية أكثر في المجتمع والاقتصاد من أجل خلق تكافؤ في ميدان اللعب لصالح الملايو[١].

لقد وُضعت استراتيجية جديدة في شكل السياسة الاقتصادية الجديدة (NEP) ونتيجتها الطبيعية: السياسة التربوية الجديدة. وفرت هذه المبادرات الاقتصادية والاجتماعية واسعة النطاق (والتي سيتم مناقشتها في الفصل التالي) فترة استراحة للدولة تمامًا مثلما بررت وسهلت توسع سلطة الدولة وقدرتها، لكنها لـم تحلَّ الأزمات التي واجهتها بشكل تام. إنَّ حلَّ هذه الأزمات يتطلب تركيز السلطة في الدولة.

*** باكستان (١٩٤٧ ـ ١٩٦٩م):**

عند الاستقلال، تشترك الدولة في باكستان في عدة أمور مع نظيرتها الماليزية، على الرغم من أنَّها كانت ضعيفة في نواح عديدة. في باكستان أيضًا، ورثت نخبة متأنكلزة وبيروقراطية الدولة الاستعمارية وحكمت مجتمعًا منقسمًا عبر الوسائط ذاتها مثل البريطانيين[٢]. غير أنَّ في باكستان لـم تطور العصبة المسلمة أبدًا السلطة والسيطرة ذاتها كما فعلت أمنو في ماليزيا. بدلًا من ذلك، فقد هيمن الجيش والبيروقراطية في باكستان. خلافًا لمالايا، حيث كان للسكان الأصليين حضور ضئيل في الجيش البريطاني، في الهند كان البنجابيون والباتان بارزين في الجيش الهندي، كانت النتيجة أن انتهى المطاف بنصف ضباط وجنود ذلك الجيش في باكستان،

(١) Alasdair Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations in Industrialising Malaysia", in Andrew MacIntyre, ed. *Business and Government in Industrialising Asia* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), pp. 170-71.

(٢) H. F. Goodnow, *The Civil Service of Pakistan* (New Haven: Yale University Press, 1964.

فضمنت بذلك قرارًا للجيش في سياسة الدولة الجديدة(١). علاوة على ذلك، كان الجيش والبيروقراطية مؤسسات استعمارية، وكانت مواقفهم تجاه السياسة، والسيطرة الاجتماعية، والحكم الصائب هي نفسها مواقف الحقبة الاستعمارية. فضَّل النظام البريطاني في الهند القانونَ والنظامَ على المشاركة. هذا الموقف كيَّف تفكير الجيش والبيروقراطية. ولذلك، زوَّد بروزها في السياسة الباكستانية الدولة الجديدة بأيديولوجيات الحكم البريطاني. في باكستان كانت الدولة «النائبة» مشاعًا عسكريًّا بيروقراطيًّا حيث كانت الطبقة السياسية ـ خصوصًا بعد موت جناح في (عام ١٩٤٨م) ـ الشريك الأصغر(٢). أثبت التحالف نفسه أولًا في (عام ١٩٥٤م) عندما رفض الحاكم العام، غلام محمد، الذي هو عضو في البيروقراطية، انعقاد المجلس التأسيسي بغية منع نقل السلطة إلى باكستان الشرقية(٣). **وهكذا**؛ فإنَّ تأكيد محمد غلام على الصلاحيات الأبوية للنخبة الإدارية بدلًا من الممارسات الديمقراطية هو ما أسس تفوق النخبة البيروقراطية والعسكرية على السياسيين في السياسة الباكستانية.

إضافة إلى ذلك؛ فقد كوَّن زعماء القبائل وأصحاب العقارات منظمة اجتماعية قوية ذات تأثير أكبر على عملية تشكيل الدولة من تأثير السلاطين والأوليغارشية الملايوية. بادئ ذي بدء، لـم تؤثر الشعوبية والاشتراكية على حركة باكستان كما كان الحال مع القومية الهندية، **وبالتالي**؛ لـم تكن معارضة في طبيعتها للنخبة المتكونة من أصحاب العقارات. في الواقع، صارت حركة باكستان في وقت مبكر ملجأ للمسلمين المنتمين للطبقات المميزة والذين لا يثقون في السياسات الاقتصادية لحزب المؤتمر والخطاب الاشتراكي لبعض قادتها مثل جواهرلال نهرو. بالإضافة إلى ذلك، بمجرد أن أُنشئت باكستان، احتاجت الدولة النخبة من أصحاب العقارات تمامًا كما فعل البريطانيون، أساسًا من أجل فرض النظام في المناطق الريفية.

كان للعصبة المسلمة أتباعًا قلائل في المحافظات التي شكلت في وقت لاحق الدولة الجديدة. كما كان دعم النخبة من أصحاب العقارات، خاصة في الانتخابات التي سبقت الاستقلال، حاسمًا بالنسبة للعصبة المسلمة(٤). ساندت النخبة من

---

(١) Brian Cloughy, *A History of the Pakistan Army* (Karachi: Oxford University Press, 1999).

(٢) Hamza Alavi, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology", in Anita Weiss, eds. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), pp. 21- 47; and Ayesha Jalal, *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

(٣) Allen McGrath, *The Destruction of Pakistan's Democracy* (Karachi: Oxford University Press, 1996).

(٤) Ian Talbot, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of the Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947* (Karachi: Oxford University Press, 1988).

أصحاب العقارات في بنجاب والبنغال وبلاد السند حركة باكستان، وبهذا ضمنت تأثيرها على الدولة المستقبلية. فقد حالت ظروف ولادة باكستان دون ضرب توازن مختلف للقوة بين الدولة الجديدة والمؤسسات الاستعمارية للسيطرة.

كانت دولة باكستان ضعيفة منذ نشوئها؛ إذ كانت جذورها التي ورثتها والممتدة إلى المقاطعات واهية. لم يكن لهذه المقاطعات قواسم مشتركة كثيرة سوى أنَّ غالبية سكانها كانوا مسلمين. كما أنَّ اقتصاداتهم لم تكن مترابطة، بل وقع ربطهم بدلًا من ذلك بالشبكة المركزية للاقتصاد الهندي التي تمَّ قطعهم عنها. لم يكن لهذه الدولة الجديدة سوى ماكينة حكم بدائية، حيث واجهت مشكلة لاجئين واسعة النطاق، وكانت في حرب مع الهند، كما واجهت دمارًا اقتصاديًّا ونقصًا حادًّا في الغذاء. ثلاث مشكلات أدَّت إلى تركيز السلطة في يد النخبة البيروقراطية والعسكرية[١]، التي ضمنت سيطرتها الاستمرارية بين الهيمنة الاستعمارية ودول ما بعد الاستعمار.

ومع ذلك؛ لم يحلَّ تركيز السلطة في البيروقراطية والجيش المشاكل التي واجهت الدولة. فمن أجل ممارسة السيطرة الاجتماعية، وبسط سيطرتها، لجأت الدولة بسرعة كبيرة نحو زعماء القبائل والنخبة من أصحاب العقارات[٢]، من جهة، ونحو الإسلام، من جهة أخرى. علاوة على ذلك، شجع الحكم من خلال الأوليغارشية الاعتماد على الإسلام بدل الصدوف عنه؛ إذ أعاق التحالف بين الدولة والأوليغارشية جهودها إمَّا لتحصيل التنمية بشكل فعَّال أو للتعامل بشكل مرضٍ مع اللامساواة في توزيع الموارد من خلال مؤسسات الدولة، مجبرًا الدولة بذلك على البحث عن قنوات بديلة للتخفيف من الفقر وحتى للتفكير في بنية مختلفة للسلطة تمكنها من توسيع قدرتها على الحكم[٣]. كانت النتيجة أن التفتت الدولة تجاه الإسلام ومؤسساته الاجتماعية بغية تحقيق كلتا الغايتين. **وبالتالي**؛ فإنَّ الالتفات تجاه الإسلام في باكستان كان نتاج محاولات دولة وقعت رهينة للأوليغارشية للزيادة من سلطتها واستقلاليتها في التصرف.

بالإضافة إلى ذلك؛ في مقابل المساعدة في إنشاء سلطة الدولة، قامت

(١) Jalal, *The State of Martial Rule.*

(٢) للنظر في العلاقة بين النظام الإقطاعي وسلطة الدولة:

Michael Mann, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results", *Archives Européennes de Sociologie*, 25, 2 (1984), pp. 189-90.

(٣) من أجل نقاش أكثر تفصيلًا حول هذه القضية، انظر:

S. V. R. Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10, 2 (Winter 1996), pp. 249-72.

الأوليغارشية بتأمين موضعها الاجتماعي والاقتصادي. **وبالتالي**؛ أصبح زعماء القبائل والنخبة من أصحاب العقارات وسائط في إقامة نظام سياسي في المناطق الريفية[١]. قامت الدولة بإيلاء تقدير كبير لهم في الشؤون المحلية، وكان تأثيرهم أن ثبّتوا وعززوا سلطتهم. وبما أنَّه قد تـمَّ دمج الدور المحلي لنخبة أصحاب العقارات في التصميم التنظيمي للدولة الجديدة، فقد وقع بذر بذور ضعف الدولة المستقبلي. قامت الدولة، بالنسبة للمستقبل القريب على الأقل، بالانغلاق على نفسها بعيدًا عن المناطق الريفية، كما ساعدت على دعم سلطة قوة سوسيو سياسية مَكينة، وخلقت علاقة تبعية بين الدولة والأوليغارشية. طوال فترة (١٩٤٧ ـ ١٩٥٨م)، أثبتت الدولة عجزها عن استخراج الفائض الزراعي لصالح النمو الاقتصادي ـ إمَّا في شكل الضرائب أو من خلال التحكم في أسعار السلع الزراعية ـ أو حتى لضمان إمداد السكان بالغذاء[٢]. في الأثناء، تمكنت الأوليغارشية من استخدام نفوذها المحلي لكي تؤثر على السياسة على المستويين الوطني والإقطاعي. وبحلول منتصف الخمسينات، استطاعت أن تسيطر بشكل فعَّال على الحزب الحاكم، العصبة المسلمة، وكانت ممثلة على نطاق واسع في المجالس الوزارية الوطنية والإقليمية، وكذلك في المجلس التأسيسي. إنَّ موضع الأوليغارشية على رأس السلطة ضمن لها النفوذ إلى موارد الدولة وإلى الرعاية، والتي استُخدمت لمزيد دعم سلطتها على المستوى المحلي. وبالتالي، أثبتت العصبة المسلمة أنها عاجزة عن حماية صلاحيتها ضد التعديات من قبل الأوليغارشية إلى الحد الذي كان متاحًا لأمنو.

ساعد التحالف بين الجيش والبيروقراطية والأوليغارشية في تأسيس الدولة، غير أنَّه ضمن وجود قيود أمام سلطتها وقدرتها. فقد فضَّل زعماء الدولة حكومة مركزية قوية، بينما فضَّلت الأوليغارشية، التي كانوا يحكمون من خلالها، مركزًا ضعيفًا[٣].

---

(١) Catherine Boone has written about similar relations between the state and rural strongmen in Senegal; see "States and Ruling Classes in Postcolonial Africa: The Enduring Contradictions of Power", in Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, eds. State Power and Social Forces (New York: Cambridge University Press, 1994), pp. 108- 40.

(٢) عن أنماط استخراج أو نقل الفائض من الزراعة إلى الصناعة، انظر:
Ashutosh Varshney, "Urban Bias in Perspective", *Journal of Development Studies*, 29, 4 (July 1993), pp. 3-22.

(٣) Tahir Amin, *Ethno-National Movements in Pakistan: Domestic and International Factors* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1988), p. 72.

في الواقع، فقد سبقت هذه النزعةُ التقسيمَ. حيث فضلت المناطق ذات الأقلية المسلمة في الهند، من أين تستمد العصبة المسلمة الدعم، مركزًا قويًا في دلهي مع حزب إسلامي قوي يمثل أفكارها. أمَّا المناطق ذات الأغلبية المسلمة، والتي أصبحت باكستان، فلم تكن بحاجة للحماية من حزب قوي داخل مركز قوي، وفضَّلت، في واقع الأمر، مركزًا ضعيفًا؛ انظر: =

حكم زعماء الدولة عن طريق الدولة النائبة، لكنَّهم لـم يتمكنوا من استثمارها عن طريق السلطة التي تمتعوا بها تحت البريطانيين. أثرت هذه الحقيقة بعمق على الأجندة التحولية للدولة وعقَّدت مهمتها في الحكم. كما أوْحَلت السياسة الوطنية في مشاحنات ثانوية وتنافس على السلطة ممَّا زعزع شرعية النظام السياسي في أعين عامة السكان[١]. ينبغي فهم تحول الدولة نحو الإسلام منذ الأربعينات فصاعدًا في سياق المشاكل المتأصلة في عملية إعداد الدولة، وتوزيع السلطة بين مؤسسات الدولة وأدواتها للحكم غير المباشر.

كانت الانقسامات الإثنية المتجذرة في باكستان مهمة أيضًا؛ إذ جعلت المشاكل السالفة الذكر التي تواجه الدولة من الصعب جدًّا على المؤسسة الحاكمة التعامل بشكل فعَّال مع التوترات بين البنجابيين ونخبة المهاجرين وبين القوميين البنغاليين وأهل السند في المقاطعات. كانت المشكلة التي واجهت المركز السياسي بعد الانقسام كيف نحتفظ بباكستان الشرقية مهمشة ـ تجنبًا لسيطرتها السياسية والثقافية على باكستان ـ وكيف يمكن إنتاج أيديولوجيا بإمكانها المحافظة على تماسك البلاد تحت سيطرة نخبة باكستان الغربية: البنجابيين والمهاجرين في الجزء الأكبر. كانت باكستان الشرقية منفصلة عن باكستان الغربية بعرض الهند، وكانت أكثر سكانًا من باكستان الغربية (في الوقت الذي أجريَ فيه أول تعداد في باكستان في (عام ١٩٥١م) كان هناك (٤١,٩ مليون) ساكن من باكستان الشرقية و(٣٣,٧) من باكستان الغربية)[٢]، والتي كانت منقسمة في حد ذاتها إلى مقاطعات مختلفة، ممَّا جعل الدولة سريعة التأثر بشكل كبير بالمطالب الانفصالية. واجه المركز السياسي، إثر التقسيم مباشرة، طلبًا قويًّا لتوزيع السلطة والموارد داخل الدولة. حيث أصرت باكستان الشرقية على حصة أكبر من الاستثمارات الاقتصادية والنفقات العسكرية، وتمثيل أكبر للبنغاليين المنتمين لباكستان الغربية في الخدمة الحكومية[٣]. رفض المركز السياسي إعادة توزيع الموارد ونقل السلطة إلى باكستان الشرقية. **ونتيجة لذلك**؛ تـمَّ عزل السكان البنغاليين في الشرق، تدريجيًّا ولكن بثبات، عن الدولة.

= Astma Barlas, *Democracy, Nationalism, and Communalism: The Colonial Legacy in South Asia* (Boulder, CO: Westview Press, 1995), p. 157.

(١) M. Afzal, *Political Parties in Pakistan, 1947-1958* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1976); and K. K. Aziz, *Party Politics in Pakistan, 1947-1958* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1976).

(٢) Jahan, Pakistan, pp. 25-27.

(٣) رغم أنَّ الباكستانيين الشرقيين يفوقون الباكستانيين الغربيين عددًا، إلَّا أنَّ الباكستانيين الغربيين يمثلون فقط (١١٪) من الخدمة المدنية و(١,٥ ٪) من ضباط الجيش؛ (*ibid.* pp. 25 -27).

سرعان ما تجلَّت المعضلة التي وضعتها باكستان الشرقية أمام الدولة في عملية وضع الدستور، والتي استمرت لمدة تسع سنوات[١]؛ إذ أشغلت النخبة السياسية بالجدل حول توزيع الصلاحيات بين شرق وغرب باكستان، ومسألة اللغة الوطنية، ودور الإسلام[٢]. في الأثناء، استخدمت الدولة مجموعة من التدابير المخصصة لإدارة الوضع. أصبح نظام الحكم مؤَسْلَمًا على نحو متزايد، كنتيجة للمأزق الدستوري وكوسيلة لصرف الانتباه عن المواجهة بين جناحي باكستان. بدأت العصبة المسلمة تفقد كل الدعم في باكستان الشرقية. وكرَدٍّ على ذلك، بدأ زعماء الدولة في التأكيد على الإسلام باعتباره قوة وحدة إلى حدٍّ كبير[٣].

أصبح الإسلام في باكستان، نتيجة للمشاكل التي واجهتها الدولة، مهمًّا بالنسبة للسياسة الوطنية في وقت مبكر جدًّا وأثر بشكل أكثر مباشرة على تشكيل الدولة. **ونتيجة لذلك**: أُجبر زعماء الدولة في باكستان على التعامل مع المطالب الإسلامية وعلى التفاوض مع الفاعلين الإسلاميين في أحيان أكثر وعلى اعتباره جزءًا من استراتيجياتها التنموية[٤].

قاوم زعماء الدولة في البداية منح الإسلام دورًا مركزيًّا في السياسة الوطنية. بيد أنَّ دولةً بُنيت باسم الإسلام وكوطن مسلم، حيث واجهتها صراعات عرقية ولغوية وطبقية لا يمكن التغلب عليها؛ فإنها سرعان ما أذعنت لإغراء حشد الرموز الإسلامية في خدمة تشكيل الدولة. وقد قَوِيَ هذا التوجُّه على مر السنين فقط عند فشل الدولة في معالجة القضايا السوسيو اقتصادية الأساسية، وإجراء إصلاحات عقارية ذات مغزى، وتوطيد السلطة في المركز. وهذا ما فتح الباب أمام الأطراف الإسلامية لدخول المعركة[٥]. **وبالتالي**؛ فقد أثرت الفعالية الإسلامية على الخطاب السياسي الوطني، والطريقة التي صيغت بها الأسئلة الرئيسية، كما أخفت الأسلمة في العملية

---

(١) في واقع الأمر، فقد حدا احتمال وضع دستور سيمنح صلاحيات كبيرة لباكستان الشرقية بالقائد العام، غلام محمد، إلى حلِّ المجلس التأسيسي في (عام ١٩٥٤ م)؛ انظر:
McGrath, *The Destruction of Pakistan's Democracy*.

(٢) عن النقاش حول دور الإسلام، انظر:
Binder, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1961). On the issue of the role of East Pakistan in the state, see Anwar H. Syed, *Pakistan: Islam, Politics, and National Solidarity* (New York: Praeger, 1982).

(٣) Lawrence Ziring, *Pakistan in the Twentieth Century: A Political History* (Karachi: Oxford University Press, 1997), pp. 146-99.

(٤) Muhammad Munir, *From Jinnah to Zia* (Lahore: Vanguard, 1980).

(٥) Binder, *Religion and Politics; Freeland Abbott, Islam and Pakistan* (Ithaca: Cornell University Press, 1968); and S. V. R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994).

السياسية[١]. من الواضح أنَّ التقديس المتزايد للخطاب السياسي الوطني فضَّل دورًا سياسيًّا لأولئك الذين زعموا أنَّهم يتحدثون نيابة عن الإسلام ويدعموا الإسلاموية. كما عزز نشاطهم، بدوره، القوة الدافعة للأسلمة. لم تقاوم الدولة العلمانية هذا التوجُّه إلَّا لفترة وجيزة. فبحلول (عام ١٩٤٩م)، قبِلت النخبة دورًا سياسيًّا للقوى الإسلامية، معرِّضة للخطر تصورها الأصلي لباكستان كدولة علمانية بشكل تام.

في ذلك العام تبنَّت الحكومة قرار الأهداف، الأمر الذي طالبت به القوى الإسلامية بمثابة بيان للنوايا فيما يتعلق بالدستور المستقبلي[٢]. طرح القرار بشكل رسمي المخاوف الإسلامية للمناقشات الدستورية وألزم باكستان بأسلمة أكبر. قامت سياسة الدولة اللاحقة، والتي بلغت ذروتها في الدستور (عام ١٩٥٦م)، بتدعيم هذا التوجُّه فحسب[٣]. **نتيجة لذلك**: كانت القوى الإسلامية، مع نهاية العقد الأول على وجود باكستان، مدمجة بشكل كامل في عمليتها السياسية وتحركت في اتجاه استملاك الخطاب السياسي الوطني من الدولة.

في كلٍّ من ماليزيا وباكستان كانت البيروقراطية (والجيش) والوسائط التابعة للحكم البريطاني مرتبطة بالنظام الاستعماري. وكانت الأحزاب الوطنية (أمنو والعصبة المسلمة) كذلك مرتبطة بالبريطانيين، ولكنَّها تضمنت عناصر إسلامية (العلماء والناشطين الإسلاميين). في ماليزيا، تمكن العنصر العلماني والاستعماري من السيطرة وتهميش العنصر الإسلامي بشكل أكثر فعالية ولفترة طويلة. أمَّا في باكستان، فقد أذعنت الدولة سريعًا وتبنت وجه يانوس لوراثة النظام البريطاني ولكن مع السعي لتمثيل الكونية الإسلامية. وهذا يعني أنَّه على الرغم من قبول الدولة أن يكون للقوى الإسلامية مكان في السياسة الوطنية؛ فإنَّها لم تكن على استعداد للتخلي عن العلمانية أو لتسمح بأي أسلمة للمجتمع والسياسة خارج نطاق سيطرتها المباشرة. **ولذلك**؛ لجأت الدولة إلى تنظيم تدفق الإسلام في العملية السياسية، على أمل التفاوض تدريجيًّا مع الأحزاب الإسلامية حول الترتيبات في ذاك الشأن. رغم أنَّ الدولة لم تعِد ترتيبًا عمليًّا ولم تكن قادرة على تلافي الاحتكاكات والمواجهات؛ إلَّا أنَّها نجحت في الاحتفاظ بالسيطرة على تدفق الإسلام في السياسة والحد من نطاق الأسلمة. فقد

---

(١) Said A. Arjomand, "Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan", in Said A. Arjomand, ed. *The Political Dimensions of Religion* (Albany: SUNY Press, 1993), pp. 69-99.

(٢) Afzal Iqbal, *Islamisation in Pakistan* (Lahore: Vanguard, 1986), pp. 42-57.

(٣) لمزيد من النقاشات الدستورية في فترة الخمسينات، انظر:
Binder, *Religion and Politics; and Iqbal, Islamisation*, pp. 65-74.

أشرفت على إدراج القوى الإسلامية في العملية السياسية باستخدام الترتيبات التنظيمية. كما أنَّ الطريقة التي تشكَّلت بها تفسر الدور الخاص الذي تبنته الأحزاب الإسلامية في السياسة الباكستانية، والقيود التي واجهتها في سعيها من أجل السلطة، وبنية خطابها حول السياسة والمجتمع.

ومع ذلك، لـم تعتمد الدولة سياسة واضحة بشأن الإسلام حتى (عام ١٩٥٨م) عندما تولى الجيش زمام الأمور تحت قيادة محمد أيوب خان وعمِل على إيجاد حلٍّ لكثير من الشذوذات التي أربكت تشكيل الدولة[١]. حاول أيوب خان تدعيم مؤسسات الدولة، وتوسيع سيطرتهم على المجتمع والاقتصاد والسياسة. فبمجرد أن تتحرر من أغلالها، ستصبح الدولة قادرة على التخلص من أعباء الصراع العرقي والحراك الإسلامي، وستشرع في التنمية[٢]. كان نظام أيوب خان علمانيًّا بشكل مُعلن، وكان تبريره للانقلاب بأنَّه كان جزئيًّا من أجل إنقاذ الدولة من سيطرة الإسلاميين[٣]. جدد النظام العسكري النظام السياسي، مستبدلًا السياسيين بالقيادة الباكستانية المتأنكلزة للغاية، **وبالتالي**؛ العلمانية، من صفوف الخدمة المدنية والجيش[٤]. فمن خلال تعليق العملية الديمقراطية، قام الانقلاب بتحصين بنية السلطة ضد الحراك الإسلامي مهما كان نوعه؛ إذ لـم يكن خان يعتقد أنَّ الإسلام يمكن أن يوفر مفهومًا للأمة الباكستانية من شأنه أن يخدم الهدف الوطني للتنمية[٥]. **ولذلك**؛ شرع النظام العسكري في تحويل التركيز في المناقشات الدستورية من «لماذا أُنشئت باكستان» إلى «إلى أين تتجه باكستان»، أي: من الشواغل الأيديولوجية، وبالتالي؛ الإسلامية، إلى الشواغل التنموية. تركت هذه المقاربة بصمتها في المجتمع والسياسة خلال الفترة ما (بين ١٩٥٨، و١٩٦٩م). حيث قسَّم التحديث والتصنيع، إلى جانب علمنة المجتمع، إلى حدٍّ كبير المجتمع الباكستاني إلى طبقة حاكمة علمانية ومتغربة، وعامة الناس الذين يعيشون وفق التقاليد الهندية الإسلامية العريقة. كلٌّ ملتزم بأفقه الثقافي والاجتماعي

(١) عن حقبة أيوب خان، انظر:
see Lawrence Ziring, *The Ayub Khan Era: Politics of Pakistan, 1958-69* (Syracuse: Syracuse University Press, 1971); *idem, Pakistan in the Twentieth Century: A Political History*, pp. 251-316; and Altaf Gauhar, *Ayub Khan, Pakistan's First Military Ruler* (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1993.

(٢) H. Feldman, *Revolution in Pakistan: A Study of the Martial Law Administration* (Karachi: Oxford University Press, 1967).

(٣) Nasr, *The Vanguard*, pp. 147- 48.

(٤) عن القوة المتصاعدة للجيش بعد (١٩٥٨م)، انظر:
Mumtaz Ahmad, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan", *Issues in Islamic Thought*, 12 (1993), p. 305.

(٥) Fazlur Rahman, "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era", in Donald P. Little, ed. *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden: E. J. Brill, 1976), p. 285.

والسياسي، وهذا ما أدّى إلى الاغتراب بين الحكام والجماهير.

ومع ذلك؛ لـم يستطع أيوب خان تخليص السياسة الباكستانية لا من الصراع الإثني ولا من الإسلام. فاختار سحق الأول وإدارة الثاني. سعت الدولة خلال فترة حكم أيوب خان إلى دمج الإسلام في خطاب الدولة حول التغيير السوسيو سياسي، وفي الوقت نفسه إلى الحد من دور الأحزاب الإسلامية ـ الذين يدَّعون الدعوة إلى الأسلمة ـ في العملية السياسية(١). هنا سعت الدولة إلى مناشدة السلطة العاطفية للإسلام في نفس الوقت الذي سعت فيه إلى نزع التسييس عنه عن طريق الحد من الاستخدامات السياسية للإيمان من قبل الفاعلين من خارج الدولة. خلال فترة حكم أيوب خان، اعترفت الدولة بدورٍ للإسلام في السياسة، وإن كان على مضض(٢). جاء أيوب خان للسلطة على رأس انقلاب عسكري لا يسعى فقط إلى توطيد السلطة في الحكومة المركزية، ولكن كذلك إلى تحديث المجتمع الباكستاني. لـم يكن للإسلام مكان في رؤية الجنرالات للمستقبل ولا يمكن أن يشكل إلَّا عقبة أمامها. **وبالتالي**؛ حاول أيوب خان منذ البداية تخليص الإسلام من السياسة. فقد حاول، بعد توليه السلطة بفترة قصيرة، صياغة أجندة جديدة لبناء الدولة، التي من شأنها أن تكون في نفس الوقت علمانية، ولكنَّها تعتبر بمثابة قوة موحِّدة، **وبالتالي**؛ تحلُّ محلَّ الإسلام باعتباره الغِراء الذي أبقى باكستان متماسكة. **ومع ذلك**؛ فقد وجد الجنرال أنَّه من المستحيل إزالة أثر عَقدٍ من الأسلمة التدريجية للسياسة الوطنية، خصوصًا وأنَّ أسلوبه الاستبدادي قد لقيَ معارضة شعبية، كما أثارت أجندته حفيظة مختلف الجماعات الإثنية الباكستانية، ولا سيما في شرق باكستان(٣).

اضطر أيوب خان إلى مناشدة السلطة العاطفية للإسلام لتعزيز شرعية الدولة. شهد عهد أيوب خان ظهور رابط بين الإسلام وسلطة الدولة، وعلى نحو أخص، جهود الدولة في إدارة التنمية. كما كان في عهد أيوب خان أن حاولت الدولة لأول مرة السيطرة على تدفق الإسلام في المجتمع والسياسة بغرض تسخير طاقاته في خدمتها. إنَّ الطريقة التي حدث بها هذا الأمر وتداعياته على المجتمع والسياسة، كل ذلك سيكون مُهِمًّا بالنسبة لسياسات الأسلمة الأكثر تجانسًا منذ الثمانينات فصاعدًا.

---

(١) Syed Mujawar Hussain Shah, *Religion and Politics in Pakistan, 1972-88* (Islamabad: Quaid-i-Azam University, 1996), pp. 60-64.

(٢) للمزيد حول سياسات أيوب خان، انظر:
Mumtaz Ahmad, "Islam and the State: The Case of Pakistan", in Matthew Moen and Lowell Gustafson, eds. *The Religious Challenge to the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), pp. 239-67; and Nasr, *Vanguard*, pp. 147-69

(٣) Rahman, "Some Islamic Issues", p. 284.

سريعًا بعد توليها الحكم، اختارت حكومة أيوب خان السيطرة على السياسة الإسلامية وإدارتها بدلًا من إقصاء الإسلام من الحياة السياسية. فرغم أنَّ أيوب خان وزمرته من المستشارين كانوا ذوي توجه علماني، إلَّا أنهم أدركوا أنَّ دولة باكستان افتقرت إلى ذلك النوع من السيطرة المركزية التي جعلت العلمانية الصارمة لمصر عبد الناصر أو إيران بهلوي ممكنة[1]. علاوة على ذلك، أجبرت التوترات الإثنية في باكستان الدولة على العزف على وتر التضامن الإسلامي، والذي يمنع ذلك النوع من العلمانية التي كانت رائجة في إيران والعالـم العربي في ذلك الوقت.

حاول أيوب خان، بين (عاميْ ١٩٥٨، و١٩٦٢م)، استخدام الإسلام لأغراض تنموية. فقد حاول تصوير الإسلام كقوة تقدمية، ومن ثـمَّ استخدامه لتبرير التنمية[2]. لقد كان من المركزي بالنسبة لهذه المساعي استملاك حق تأويل الإسلام من العلماء والأحزاب الإسلامية، وانتزاع السيطرة من المؤسسات الإسلامية من الأضرحة الصوفية إلى المساجد والأوقاف[3]. استهل مرسوم ممتلكات الوقف في باكستان الغربية (عام ١٩٥٩م) بفرض السيطرة على الأوقاف الدينية والهيمنة على الزعماء الدينيين في المناطق الريفية[4]. في المناطق الريفية، كانت هذه الأوقاف مرتبطة بشكل وثيق بالزعماء الدينيين الريفيين الذي عملوا ذات مرة كوسطاء للحكم البريطاني. **وبالتالي؛** وسعت الدولة نطاق سيطرة الدولة الاستعمارية في المناطق الريفية. كما سمحت هذه الأوقاف للدولة بالسيطرة على خدمات الرعاية المرتبطة بهذه الأوقاف والتي أثرت في حياة كثيرين من بين سكان المناطق الريفية[5].

من خلال تولي إدارة الأضرحة، تمكَّن زعماء الدولة من استخدامها لنشر تفسير جديد للتصوف والإسلام الريفي يتناغم مع التنمية[6]. كانت المذاهب الصوفية تُوصف بأنَّها تتمتع بأخلاقيات عمل إيجابية، كما استخدمت الاحتفالات الدينية الريفية كأماكن للمعارض الزراعية والصناعية. استطاعت الدولة، بأن تصبح حارسة للأضرحة، إيجاد موضع لها في الأماكن الريفية، والتي كانت، بخلاف ذلك، مغلقة عليها من قبل النخبة من أصحاب العقارات.

---

(١) Nasr, *Vanguard*, pp. 148-50.

(٢) Ahmad, "Islam and the State", p. 239.

(٣) Katherine Ewing, "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan", *Journal of Asian Studies*, 42, 2 (February 1983), pp. 251-68; and Arthur Beuller, "Currents of Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Indo-Pakistan", *Muslim World*, 87, 3- 4 (July-October 1997), pp. 299-314.

(٤) Ahmad, "Islam and the State", p. 244.

(٥) Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization".

(٦) Ahmad, "Islam and the State", p. 245; and Ewing, "The Politics of Sufism".

تمكن أيوب خان من السيطرة على الأوقاف الدينية وأراضيها وممتلكاتها في المناطق الريفية؛ لأنَّه كان قادرًا إلى حدٍّ كبير على الادعاء بأنَّه كان يقوم بإسداء أعطيات للعلماء والإسلاميين، الذين كانوا يعارضون بشدة الزعماء الدينيين ومؤسساتهم في المناطق الريفية[١]. **وبالتالي**؛ استخدم أيوب خان الغطاء الديني للعلماء والإسلاميين لتوسيع صلاحيات الدولة في المناطق الريفية. لن يُغفل زعماء الدولة الدرس انطلاقًا من هذه النقطة فصاعدًا.

في الواقع: سرعان ما أشار أيوب خان إلى رغبته في توسيع سيطرة مماثلة على العلماء والوعاظ، كذلك من أجل استخدام مؤسساتهم وأتباعهم من الجماهير لخدمة التنمية[٢]. في مايو من (عام ١٩٥٩م)، بُعيد توطيده للسلطة، ألقى أيوب خان خطابًا أمام جمع من العلماء من شرق وغرب باكستان. شجع الجنرال في خطابه الزعماء الدينيين على تأويل الإسلام بطرق من شأنها أن تعين الأجندة التنموية للبلاد[٣]. كل هذا من شأنه أن يجعل الدولةَ كبيرَ المتحدثين باسم الإسلام ويسمح لها بضبط وتيرة تدفق الإسلام في السياسة. فالدولة اعترفت، من حيث المبدأ، بدور سياسي للإسلام ولكن فقط إذا كانت هي من سيتحكم في تأويله ومؤسساته وسياسته. ونتيجة لذلك، استخدمت الدولة الخطاب الإسلامي عند الضرورة، وأيدت المثل الإسلامية بالكلام فقط[٤].

فبعد فترة وجيزة من توفير الدولة الدعم لمؤسسات مثل المجلس الاستشاري للعقيدة الإسلامية، ومعهد البحوث الإسلامية، ومعهد الثقافة الإسلامية، وكِّلت لها مهمة صياغة رؤية حداثية للإسلام[٥]. ومن ثـمَّ شرعت الحكومة في اتخاذ إجراءات من الواضح أنَّها أعادت توجيه سياسة الدولة حول الإسلام من أجل تأريخ وإعادة تعريف دور الإسلام في السياسة. فمثلًا قام مرسوم قانون الأسرة لـ(عام ١٩٦١م) بعلمنة قانون الأسرة بشكل فعَّال ممَّا عجَّل بوقوع مواجهة مع العلماء والأحزاب الإسلامية[٦]. كما قام دستور (عام ١٩٦٢م)، بالطريقة نفسها، بإزالة «الإسلامية» من

---

(١) Ahmad, "Islam and the State", p. 244.

(٢) *Ibid*, p. 245.

(٣) نص الخطاب محفوظ بمقر المفوضية السامية للمملكة المتحدة، كراتشي، إرسالية السجلات العامة، إنجلترا. #INT. 48/47/1, 5/25/1959, DO35/8962.

(٤) Omar Noman, *Political Economy of Pakistan, 1947-85* (London: KPI, 1988), pp. 33-35.

(٥) Jamal Malik, *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan* (Delhi: Manohar, 1996), pp. 35-36.

(٦) Fazlur Rahman, "The Controversy Over the Muslim Family Laws", in Donald E. Smith, ed. *South Asian Religion and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 414 -27.

الاسم الرسمي للدولة، التي أصبحت الآن «جمهورية باكستان»[١]. وبحلول (عام ١٩٦٧م) تقدمت الحكومة بمجموعة من مشاريع قوانين لإصلاح القانون والممارسة الإسلامية بهدف استيعاب أجندة الدولة التحديثية.

كان نجاح سياسة الدولة مرتهنًا على حدٍّ السواء بتصريح ناجح عن تأويلها للإسلام وقدرتها على تهميش الحركات الإسلامية بشكل فعَّال؛ إذ باستطاعتها تحدي قبضتها على الإسلام؛ إلَّا أنَّ مساعي الدولة في تكييف والسيطرة على الإسلام قد فشلت في نهاية المطاف. **كان السبب في هذا الفشل:**

أولًا: القصور في رؤية الدولة. لم يكن تظاهر الدولة العلمانية بالإسلام في أي مرحلة مقنعًا بالنسبة للجماهير؛ إذ لم يُنم تأويلها للإسلام جذورًا، وكان من السهل أن يُطعن فيه من قِبل العلماء والناشطين... الإسلاميين[٢]. كان من الجليِّ أنَّ الدولة لم تكن جادة بالنسبة للإسلام، ولم تكن لها السلطة لتأويله[٣]. في النهاية، بدأت الدولة في السيطرة على الإسلام لخدمة مصالح الدولة[٤]، لكنَّها لم تتمكن من الحفاظ على تلك السيطرة. ومع ذلك؛ فقد أعطت مثالًا عن الاستخدامات الذرائعية للإسلام للزيادة في صلاحيات الدولة.

ثانيًا: لقد جعل انهيار سلطة الدولة في أواخر الستينات من العسير على زعماء الدولة السيطرة على الإسلام بشكل فعَّال. فقد كان نظام أيوب خان ملتزمًا بتحقيق التنمية في باكستان. مع هذا؛ فإنه يتبع مسار المطورين الجدد ودول العالم الثالث في الترويج للتصنيع عن طريق تدخل الدولة في الاقتصاد[٥]. فقد سعى للحد من نطاق المشاركة السياسية، وإتاحة صلاحيات أكبر لمؤسسات الدولة، بغية زيادة الاستثمارات في القطاع الصناعي. كما اتبع نظام أيوب خان النموذج الكمالي لعلمنة الدولة والمجتمع بهدف تسهيل التنمية.

غيَّرت هذه المساعي الاقتصاد الباكستاني بشكل كبير. فقد اكتسبت بنية تحتية صناعية، وشهدت معدلات نمو مستدامة، واتخذت خطوات ضخمة نحو التنمية. غير أنَّ هذه التنمية قد حُققت بتكلفة اجتماعية وسياسية كبيرة[٦]. سارت عملية التنمية جنبًا

---

(١) Iqbal, *Islamisation*, pp. 75-83.

(٢) Nasr, *Vanguard*, pp. 147-69.

(٣) *Idem*, "Islamic Opposition in the Political Process: Lessons from Pakistan", in John L. Esposito, ed. *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997), pp. 142- 45.

(٤) Mumtaz Ahmad, "Islamization and Sectarian Violence in Pakistan", *Intellectual Discourse*, 6, 1 (1998), p. 17.

(٥) Shahid Javed Burki, "Pakistan's Economy in Year 2000: Two Possible Scenarios", in J. Henry Korson, ed. *Contemporary Problems of Pakistan* (Boulder, CO: Westview Press, 1993), p. 6.

(٦) Rashid Amjad, *Pakistan's Growth Experience: Objectives, Achievement, and Impact on Poverty, 1947-1977* (Lahore: Progressive Publishers, 1978).

إلى جنبٍ مع استبداد أكبر وإضعاف لمؤسسات المجتمع المدني. فقد اتبعت سياسات اقتصادية كانت السبب في حشد شرائح مهمة من السكان ضد الحكومة بطرق مختلفة. أدت استراتيجية أيوب خان إلى تحفيز التنمية الصناعية إلى الفساد واللامساواة الصارخة في الدخل بين الطبقات الاجتماعية والمجموعات الاقتصادية، وبشكل أسوأ، بين المقاطعات الباكستانية العديدة. وأدى ذلك إلى حشد اليد العاملة الصناعية والفقراء من المناطق الحضرية، يقودهم أصحاب الفكر والأطراف الإثنية[(١)].

بين (عاميْ ١٩٦٣، و١٩٦٧م)، انخفضت نسبة الفقراء نوعًا ما ـ أولئك الذين كان دخلهم أقل من ٣٠٠ روبية شهريًا ـ في كلٍّ من المناطق الريفية والحضرية، من (٦٠,٥٪ إلى ٥٩,٧٪)، ومن (٥٤,٨٪)، و(٢٥٪) على التوالي[(٢)]، إلَّا أنَّ التفاوت في توزيع الثروة بين المقاطعات وبين الطبقات المالكة والجماهير قد ارتفع[(٣)]. فحسب محبوب الحق «بحلول (عام ١٩٨٨م) سيطرت ٢٢ عائلة على رُبعَي الأصول الصناعية الباكستانية؛ (٨٠٪) من الخدمات المصرفية؛ و(٧٠٪) من التأمين»[(٤)].

فضَّل النمو الاقتصادي القطاع الصناعي على حساب الاقتصاد التقليدي، والمدن على حساب المناطق النائية، والبنجاب وباكستان الغربية على حساب باكستان الشرقية. قامت النخبة من رجال الأعمال بتكديس ثروات ضخمة، تمامًا كما فعل كبار موظفي الخدمة المدنية والأعضاء رفيعو المستوى من القوات المسلحة، في حين خسرت الطبقة الوسطى والفقراء الأرض. لقد أفقد الفساد، الذي اجتاح البلاد بحلول (عام ١٩٦٧م)، مصداقية وعود الدولة بالتقدم الاقتصادي في أعين الذين لم يكن لهم نصيب من ثمارها. تسببت السياسات الزراعية في هجرة واسعة النطاق نحو المدن، في حين ولَّدت عملية التصنيع مظالم في صفوف القوى العاملة، الذين ارتفع عددهم ثلاث أضعاف خلال الستينات. **وبالتالي**؛ خلعت تكاليف التنمية في النهاية الشرعية عن نظام أيوب خان، إلى درجة أنه كان عاجزًا عن احتواء ارتفاع النشاط الإثني والإسلامي في نهاية الستينات.

---

(١) Khalid B. Sayeed, *Politics in Pakistan: The Nature and Direction of Change* (New York: Praeger, 1980), pp. 54-83.

(٢) S. M. Naseem, "Mass Poverty in Pakistan: Some Preliminary Findings", *Pakistan Development Review*, 12, 4 (Winter 1973), pp. 322-25.

(٣) من أجل نقاش حول تأثير التغيرات الاقتصادية خلال حكم أيوب خان على توزيع الثروة بين المقاطعات، انظر:

Jahan, *Pakistan*, pp. 51-107.

(٤) Mahbub ul-Haq, *The Poverty Curtain: Choices for the Third World* (New York: Columbia University Press, 1976), pp. 7-8.

لقد تسببت هزيمة باكستان في حرب (عام ١٩٦٥م)، إضافة إلى السخط إزاء الاستبداد والعلمانية واللامساوة الاقتصادية، في تآكل شرعية الحكومة وأنتجت نشاطًا سياسيًا مضادًا للنظام ذا نطاق واسع. حيث أعرب اليسار والإسلاميون عن مواقف أيديولوجية مناهضة للدولة، وطالبت الحركات المساندة للديمقراطية بإنهاء الحكم الاستبدادي، كما طالبت القوى الإثنية، خاصة في باكستان الغربية، بالاستقلالية والانفصال. لقد حُوصر النظام الحاكم لضعفه وتعرضه للهجوم، كما انهار تركيز السلطة في المركز. استقال أيوب خان في (عام ١٩٦٩م). واستمر الجيش في الحكم لعامين آخرين، فقط ليفقد باكستان الشرقية بعد حرب أهلية دامية وهزيمة في الحرب ضد الهند.

في النهاية، أثبت عهد أيوب خان أنَّه حالة شاذة في باكستان؛ إذ إنَّ دولة قوية وعلمانية وملتزمة بتحقيق التنمية وقادرة على صياغة وتنفيذ السياسة مع حرية نسبية من المقاومة الاجتماعية، هذه الحالة أثبتت أنَّها ظاهرة عابرة. وهكذا وضع انهيار نظام أيوب خان نهاية لمحاولة بناء دولة علمانية من شأنها أن تسيطر على الإسلام، وتؤسس للتنمية والتغيير الاجتماعي من الأعلى مستخدمة القوة المتمركزة في المركز.

في كلٍّ من ماليزيا وباكستان، كانت الفترة ما بين الاستقلال، و(عام ١٩٦٩م) فترة تكيُّف للدول الجديدة. في كلتا الحالتين سعت دول ضعيفة هي وليدة الحقبة الاستعمارية إلى بسط سيطرة اجتماعية وتوسيع نفوذها وامتدادها، ولكن بشكل مبدئيٍّ فقط. مثقلة بالمؤسسات والميراث الاستعماري، كانت ماليزيا وباكستان ضعيفة منذ النشوء. كانت الدولة في باكستان مثقلة بمشاكل أكثر من نظيرتها في ماليزيا. خلال الفترة قيد المناقشة، أسست باكستان دستورين: كان الأول بعد الاستقلال بتسع سنين. ومع ذلك، تمكنت باكستان لوهلة خلال فترة ما بين (عاميْ ١٩٥٨، و١٩٦٩م) من تركيز صلاحيات أكبر في المركز، مقتربة بذلك من الصلاحيات التي في حوزة العديد من دول العالـم الثالث في ذلك الوقت.

كذلك استمرت النخبة البيروقراطية والعسكرية والقضائية والسياسية ـ الزعماء الوطنيين والأوليغارشية كذلك ـ التابعة للحقبة البريطانية في ممارسة السلطة في الدول الجديدة. في ماليزيا، استطاعت النخبة السياسية الوطنية السيطرة في المركز وإبقاء الأوليغارشية على الهامش. في باكستان، لـم تستطع النخبة السياسية الوطنية احتواء الأوليغارشية، وفي نهاية المطاف وقع إقصاؤهم من اللعبة من قبل البيروقراطية والجيش في (عام ١٩٥٨م). لقد سعت كلتا الدولتان لإدارة البنية الاجتماعية الموروثة

عن الحقبة الاستعمارية على غرار طريقة البريطانيين. حيث سعى الماليزيون للموازنة بين مصالح الملايو والصينيين والهنود، في حين اعتمد الباكستانيون السياسة البريطانية فرِّق تسد. فشلت الدولة في كلتا الحالتين في إدارة التوترات الإثنية. فقد اندلعت أعمال شغب عرقية في ماليزيا (سنة ١٩٦٩م)، وأصبحت باكستان متورطة في حرب أهلية إثنية (سنة ١٩٧١م)، والتي أدَّت إلى انفصال باكستان الشرقية ونشأة بنغلاديش.

تسببت القيود المفروضة على سلطة الدولة في تآكل العلمانية في باكستان بسرعة أكبر، كما أدت إلى استخدامات ذرائعية للدين من أجل خدمة سلطة الدولة. لم يظهر للإسلام قوة بارزة في السياسة الماليزية خلال هذه الفترة، كما أنَّه كان له دور صغير في - أو تأثير على - تشكيل الدولة. كان الدستور الباكستاني الأول، خلافًا للدستور الماليزي، إسلاميًّا بشكل معلن، كما استخدم تركيزُ السلطة في المركز في عهد أيوب خان الإسلامَ من أجل منح السلطة لمؤسسات الدولة، حتى وإن ادعت الدولة أنَّها علمانية.

وأخيرًا؛ فقد خضع تشكيل الدولة في الفترة قيد المناقشة، في كلٍّ من ماليزيا وباكستان، لضغط كبير من توزيع الثروة بين المجموعات الإثنية وقطاعات من الاقتصاد، وكذلك من التحديات الموروثة من التغيير الاقتصادي ومن التصنيع. شهد (عام ١٩٦٩م) انقطاعًا مفاجئًا في عملية تشكيل الدولة، حيث أدت الانتفاضات الاجتماعية إلى تغيير النظام في باكستان وإصلاح السياسة الوطنية في ماليزيا. من شأن هذه التغيرات أن توفر فترة راحة لدولة ما بعد الاستعمار خلال فترة السبعينات؛ إلَّا أنها لم تُزِل الأسباب الكامنة وراء الأزمة في دولة ما بعد الاستعمار العلمانية.

القسم الثاني

السبعينات
الاضطراب السياسي والتغيير الثقافي

٣ ـ الدول العلمانية في أزمة:

أدَّت الأزمات التي واجهت الدول الماليزية والباكستانية في (عام ١٩٦٩م) إلى ظهور تغيرات كبيرة في إعداد الدول وطرق تفاعلها في المجتمع. في ماليزيا، شهدت فترة ما بعد (عام ١٩٦٩م) تغييرًا عميقًا في طابع الدولة ونظرتها لدورها في المجتمع والسياسة. في باكستان، كانت فترة ما بعد (١٩٦٩م) فترة اضطرابات خاضت خلالها الدولة حربًا أهلية، وحربًا ضد الهند، وشهدت انفصال باكستان الشرقية، وتحولًا ديمقراطيًّا، وإعادة تقويم العلاقات بين الدولة والمجتمع من خلال وضع دستور جديد، وإعادة هيكلة واسعة النطاق للاقتصاد. في كلتا الحالتين، خففت هذه التغيرات من وطأة المشاكل التي حاصرت الدولة قبل (عام ١٩٦٩م)؛ إلَّا أنَّها لم تقم بإزالة هذه المشاكل تمامًا، وقد خلقت مشاكل جديدة خلال سعيها للقيام بذلك. **ونتيجة لذلك**، مع نهاية السبعينات بدأت الدولة العلمانية في الانهيار، حيث بلغت حدود قوتها وقدرتها وسيطرتها الاجتماعية. أدى انهيار الدولة العلمانية إلى وعي إسلامي أكبر في الساحة السياسية. حدث هذا في وقت صحوة إسلامية في كافة أنحاء العالم الإسلامي، ممَّا جعل الإسلام ذا أهمية مباشرة بالنسبة للأزمة التي تواجه الدولة خلال السبعينات؛ إذ سوف تساهم الانتفاضة الإسلامية في ذلك الانهيار، وسوف تستفيد منه، وفي النهاية سوف تقدم حلولًا لعكس تأثيره. ومع ذلك؛ فقد بدأ تشابك الإسلام مع الدولة انطلاقًا من تراجع صلاحية الدولة وسلطتها.

*** ماليزيا (١٩٦٩ ـ ١٩٧٩م)، (عصر السياسة الاقتصادية الجديدة):**

سعت ماليزيا، بين (عاميْ ١٩٦٩، و١٩٧٩م)، تحت قيادة تانكو عبد الرزاق (١٩٦٩ ـ ١٩٧٥م)، وحسين عون (١٩٧٥ ـ ١٩٨٠م) لنزع فتيل التوترات السوسيو

سياسية التي أدت إلى أعمال شغب (١٩٦٩م) من خلال تدخل عدواني في الاقتصاد والمجتمع. فمن خلال القيام بذلك؛ فإنَّ الدولة لن تقوم بتوسيع نفوذها وقدرتها فحسب، وإنَّما ستغير علاقاتها بالمجتمعات الأغلبية والأقلية جميعًا[١]. لم يواجه توسع سلطة الدولة وقدرتها مقاومة تذكر، وقد عمِل على الحد من نطاق التعددية في ماليزيا عبر إنتاج مزيج من السلطوية والديمقراطية، والذي سيتضح أكثر في الثمانينات في عهد الأسلمة[٢].

نمت السلطوية بهدوء نسبي خلال السبعينات، فقد كانت الأقليات الصينية والهندية مقتنعة بأنَّ توسع سلطة الدولة كان في صالحهم. وظنوا أنَّ مثل هذا التوسع سيسمح للدولة ولأمنو باسترضاء المجتمع الملايو الساخط بشكل أفضل. بينما فضَّل الملايويون توسع سلطة الدولة وقدرتها لأنَّ ذلك سيكون موجهًا نحو تعزيز مصالحهم[٣].

انتقلت الدولة الماليزية، بعد (عام ١٩٦٩م)، بعيدًا عن مفهومها الأصلي الاستعماري بكونها متعالية على كل الطوائف الإثنية وتخدم مصالحهم جميعًا، فلم تعُد مستقلة وعلى مسافة واحدة من جميع الطوائف اللاإثنية. بعد (عام ١٩٦٩م)، أصبحت الدولة مناصرة للملايو بشكل أكثر صراحة: هي ممثلتهم وأداتهم. كان هذا التغيير ضروريًّا إذا ما أرادت الدولة وأمنو السيطرة على السياسة الملايوية لصالح الجميع. ومع ذلك، أشار هذا التغيير إلى نقطة تحول مهمة في عملية تشكيل الدولة؛ إذ سوف تُخضع الميولات الوثيقة نحو مصالح الملايو عملية تكوين الدولة لتأثيرات كانت إلى الآن بمأمن منها. لقد أصبح للقوى السياسية والاجتماعية والثقافية التي كانت تعتبر شأنًا داخليًّا للمجتمع الملايوي؛ أصبح لها الآن تأثير أكثر صراحة على عمل الدولة.

إنَّ حقيقة كون الاقتصاد الماليزي يعتمد على الأجانب والأقليات بشكل كبير، مع ضعف الدولة؛ كل ذلك منع تأميم الصناعات على نطاق واسع (وهو ما سيقع في

---

(١) Chandra Muzaffar, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989), p. 19.

(٢) Harold Crouch, *Government and Society in Malaysia* (Ithaca: Cornell University Press, 1996); Haji Ahmad Zakaria, "Malaysia: Quasi-Democracy in a Divided Society", in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, eds. *Democracy in Developing Counties,* vol. 3 (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1989), pp. 347-82; W. Case, "Malaysia: The Semi-Democratic Paradigm", *Asian Survey,* 36, 9 (September 1996), pp. 852-68; Clark Neher, "Asian Style Democracy", *Asian Survey,* 34, 11 (November 1994), pp. 949-61; and p. R. Moody, Jr. "Asian Values", *Journal of International Affairs* (Summer 1996), pp. 166-92.

(٣) Jomo K. S. A *Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986), p. 271.

باكستان خلال السبعينات وكذلك في أجزاء من إفريقيا مع مصالح الأجانب والأقليات)[١]. فالتجأت الدولة إلى استملاك الممتلكات من أجل إعادة توزيع الموارد بدل أن تقوم بمصادرتها. **ونتيجة لذلك**: ظل تدخل الدولة في الاقتصاد محدودًا إلى حدٍّ ما، مُلفِيَة الاقتصاد يتمتع بحرية نسبية ويخضع لسيطرة الأجانب والأقليات، ولكنَّها رفعت حصة الملايويين في الثروة التي ستحصِّلها. غير أنَّ هذه لم تكن استراتيجية لمنح الملايو السيطرة على الاقتصاد، وإنَّما لزيادة تأثيرهم فيه بشكل تدريجي ـ ومن ثَمَّ عن طريق وكالة الدولة ـ في حين يقع جمع الثروة لفائدة الأطراف المعنية من خلال التصنيع والتجارة. إنها لم تغير بنية العلاقات السوسيو اقتصادية، وإنَّما صقلتها من خلال فرض بعض التنازلات. لقد استفاد الملايو من هذه الاستراتيجية؛ إذ شهدت ماليزيا معدلات نمو تزيد على دول أخرى ذات دخل متوسط[٢]. بين (عامَيْ ١٩٧١، و١٩٨٠م)، حقق الاقتصاد الماليزي معدل نمو سنوي يناهز (٧,٨٪)[٣]. ومع ذلك؛ فإنَّها لم تنتج للدولة رأسمال سياسي مثل الذي حققه التدخل العدواني في بلدان أخرى من العالم الثالث. فقد ارتفعت حصة الملايو في القطاع الخاص، بين (عامَيْ ١٩٧٠، و١٩٨٦م)، من (١٤,٢٪)، إلى (٣٠,٥٪)[٤]. تُرجم هذا إلى نوع من إعادة توزيع للثروة، ولكنَّه أبقى الملايويين في أدنى درجات السلم الاقتصادي. كما أبقى على سيطرة مصالح الأجانب والأقليات على القطاع الاقتصادي، مع تأثيرات سياسية واضحة. ومن ثَمَّ كان تأميم مصالح الأجانب والأقليات الاقتصادية مشكلة سياسية، رغم كونه مربحًا من الناحية الاقتصادية. ذلك أنَّه قد حرَم الدولة ذلك النوع من الشرعية والسيطرة الاجتماعية الذي تمتعت بها بلدان أخرى من العالم الثالث. كان لهذا علاقة جزئية بتمتع السياسة الاقتصادية الجديدة ببعض مظاهر الصناعة في العالم الثالث والصناعة الوطنية التي تقودها الدولة، فلم تكن المصلحة الأجنبية هي «عدوها» الرئيس، وإنَّما المصلحة المحلية للصينيين والهنود. هذا ما وضع قيودًا معيَّنة على الحماس الوطني في التعامل مع «العدو» في

(١) Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990), p. 155.

(٢) Alasdair Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations in Industrialising Malaysia", in Andrew MacIntyre, ed. *Business and Government in Industrialising Asia* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), p. 167.

(٣) Edmund T. Gomez, *Political Business: Corporate Involvement in Malaysian Political Parties* (Townsville. Australia: Center for South-East Asian Studies, James Cook University, 1994), pp. 10-11.

(٤) James Jesundason, *Ethnicity and the Economy: The State, Chinese Business, and Multinationals in Malaysia* (Singapore: Oxford University Press, 1989), p. 102.

القطاع الاقتصادي(١). وكانت المُحصِّلة من كل هذا أن اضطرت الدولة في نهاية المطاف إلى النظر إلى الإسلام بغية الحصول على ما حصلت عليه دول العالم الثالث من معاداة الإمبريالية.

وقد كانت السياسة الاقتصادية الجديدة هي الأداة الرئيسية لإحداث التغيير السوسيو اقتصادي، والتي وقع تطبيقها (عام ١٩٧١م). تمثَّلت أهدافها الأساسية في القضاء على الفقر، لا سيما بين الفلاحيين الملايو، من أجل تعزيز مكانتهم الاجتماعية والاقتصادية عبر نظام حصص خاص بالملايو في التعليم والعمل والعقود الحكومية؛ وإحداث تغيير في حيازة ملكية أسهم الشركات من خلال التمويل الحكومي «وكالات الائتمان» **البوميبوترا** (أبناء الأرض) التي اشترت وحازت الأسهم لفائدة المجتمع الملايو(٢). حازت الوكالات الكبيرة الحكومية وشبه الحكومية أسهم الشركات لفائدة الملايو، خاصة في التجارة والتمويل، والصناعة. فعلى سبيل المثال، تمَّ تأسيس بنك البوميبوترا (بنك أبناء الأرض) لأجل توفير الائتمان لهذه مشروعات(٣). أنتجت المقاربة استراتيجية تنموية عن طريق «وصاية»(٤) تُدار من قبل برجوازية الدولة بدلا من طبقة ملايوية من باعثي المشاريع. في واقع الأمر، أدت السياسة الاقتصادية الجديدة إلى انتشار «عقلية الإعانة» بين الملايو وهو ما أخَّر حماستهم لبعث المشاريع(٥).

وفرت السياسة الاقتصادية الجديدة تكافئًا بين الإثنيات في ملكية ثروة الشركات من خلال تدخل الدولة في المؤسسات العامة. أدَّى هذا التدخل إلى زيادة في دور أجهزة الدولة والجهات الفاعلة في المشهد الشركاتي. لقد تمت إتاحة مخصصات مالية كبيرة للمؤسسات العامة من أجل مساعدة الملايو الضعفاء من الناحية الاقتصادية(٦). ومع ذلك، بما أنَّ الدولة قد أضحت وكيلًا للنشاط الملايوي في القطاع الخاص، إلَّا

---

(١) Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations", p. 171.

(٢) من أجل نقاش حول السياسة الاقتصادية الجديدة؛ انظر:
Edmund T. Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage, and Profits* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 24 -74; Jomo K. S. A Question of Class, pp. 256-68; and Paul Lubeck, "Malaysian Industrialization, Ethnic Divisions, and the NIC Model: The Limits to Replication", in Richard p. Appelbaum and Jeffrey Henderson, eds. *State and Development in the Asian Pacific Rim* (Newbury Park: Sage Press, 1992), pp. 176-98.

(٣) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 57.

(٤) Mehmet, *Islamic Identity*, p. 150; and idem, Development in Malaysia: Poverty, *Wealth, and Trusteeship* (London: Croom Helm, 1986).

(٥) Mehmet, *Islamic Identity*, pp. 132-52.

(٦) Edmund T. Gomez, *Politics in Business: UMNO's Corporate Investments* (Kuala Lumpur: Forum, 1990), p. vii.

أنَّها لـم تفرز علاقة رعاية جديدة بين أمنو والدولة والملايو، الأمر الذي خدم مصالح الدولة في السيطرة على السياسة الملايوية. إنَّ تواصل اعتماد حصة الملايو في الاقتصاد على أداء مصالح الأجانب والأقليات جعل كل من الدولة والملايو تعتمد على تلك المصالح.

لقد حيِّدت السياسة الاقتصادية الجديدة المعارضة الماليزية الرسمية. خلال فترة السبعينات زادت الحكومة من تدفق الأموال إلى الاقتصاد الريفي. والأهم من ذلك، هدَّأت السياسة الاقتصادية الجديدة الملايو من خلال خلق فرص تعليمية ووظيفية، وكذا من خلال الوجود الملايوي في القطاع الخاص، والتأكيد ـ الرمزي على الأقل ـ على تفوق الملايو في ماليزيا. وكجزء من السياسة الاقتصادية الجديدة، رفَّعت الحكومةُ في حصة الطلبة الماليزيين في الجامعات وأَنشأَتْ جامعاتٍ جديدة خصيصًا لخدمتهم، مثل (**الجامعة القومية الماليزية**) (*Universiti Kebansangan Malaysia*). كما تلقى عدد أكثر من الطلاب منحًا للدراسة في أستراليا وأوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية. ومن ثـمَّ وقع توظيف هؤلاء الطلبة في الوظائف الحكومية وفي الجامعات والقطاع الخاص. **وعليه**؛ بدأت السياسة الاقتصادية الجديدة في تغيير وجه المجتمع الملايوي[(١)]. فقد ضاعفت حجم الطبقات الوسطى الحضرية الملايوية، ومددت سيطرة أمنو عليها. لن تكون تلك السيطرة، كما سنجادل فيما بعد، تامَّة. على المدى القصير، سارعت السياسة الاقتصادية الجديدة في نمو الطبقات الملاوية الحضرية والمتوسطة، وساعدت أمنو على الحصول على أتباع في صفوفها. هذا ما دعَّم ادعاء أمنو ـ **وبالتالي**؛ ادعاء الدولة ـ تمثيل المجتمع الملايوي بدلًا من السلاطين ومنافسين آخرين مثل الباس[(٢)]. لقد منح دورُ الموازنة الذي لعبته أمنو بين مصالح الملايو والأقليات زعماءَ الدولة النفوذَ والمساحة للمناورة. وقع تشكيل إدارة الاقتصاد الهش والعلاقات السياسة في Barisan Nasional (تحالف وطني)[(٣)]، والذي ضمن أيضًا هيمنة أمنو على السياسة الوطنية. إنَّ التحالف بين أمنو والأحزاب الصينية والهندية داخل التحالف قد أنتج ائتلافًا حاكمًا مستقرًّا أنشأ من جديد في الساحة السياسة العقد الذي وُجد في الساحة الاقتصادية. وحتى الباس كان طرفًا في الباريسان الوطني ما بين (عاميْ ١٩٧٣، و١٩٧٧م).

---

(١) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 58.

(٢) Muzaffar, *Challenges and Choices*, pp. 32-33.

(٣) Gordon R. Means, *Malaysian Politics: The Second Generation* (Singapore: Oxford University Press, 1991), pp. 27-32.

في النهاية، كانت النجاحات الاجتماعية والاقتصادية للسياسة الاقتصادية الجديدة قصيرة المدى، ممَّا قوَّض وعدها بالاستقرار السياسي. لقد وسعت سلطة الدولة وقدرتها، وأُنشأت علاقات رعاية وزبانة جديدة بين الدولة والمجتمع الملايوي، وخفَّضت التوترات الاجتماعية والإثنية. **ومع ذلك**؛ واجهت السياسة الاقتصادية الجديدة، بحلول منتصف السبعينات، تحديات جديدة: **أولًا**: لم تحدد السياسة الاقتصادية الجديدة الرقم القياسي المتوقع. **ثانيًا**: أنتجت التغييرات الاجتماعية التي أحدثتها السياسة الاقتصادية الجديدة مطالب جديدة على أمنو والدولة، الأمر الذي لم تستطع وحدها التعامل معه. بين (عاميْ ١٩٧٠، و١٩٧٥م)، ارتفعت حصة الملايو في وظائف التصنيع من (٢٥٪) إلى (٣٢٪)، كما ارتفعت حصتهم من جملة المديرين في القطاع الخاص من (١١٪) إلى (١٧٪)[١]. في (عام ١٩٥٧م)، لم يمتلك الملايو سوى (٨٪) من مجموع رأس المال. في حقيقة الأمر، فشلت السياسة الاقتصادية الجديدة في تحقيق أهدافها بجميع الاعتبارات وذلك بحلول (عام ١٩٧٥م)[٢]. كان يُنظر إلى وتيرة التغيير على أنَّها بطيئة جدًّا وسرعان ما أنتجت خيبة أمل في القوى الموجودة. كانت خيبة الأمل هذه واضحة أكثر حتى في أمنو وأدت إلى انتقادات حادة لقيادة الحزب من قبل عدد من القيادات الشابة، من بينهم مهاتير محمد[٣].

إضافة إلى ذلك، واجهت مبادرة التصنيع نفس المشاكل مع الروابط الخلفية والأمامية التي كانت واضحة في بدائل التصنيع المستوردة من كل مكان. اضطرت هذه المشاكل الحكومة إلى التدخل في السوق إلى حدٍّ كبير ولكن مع تناقص الإيرادات. زِد على ذلك؛ فإنَّ وجود الجهات الحكومية وزعماء أمنو في القطاع الخاص، وخاصة في مختلف المؤسسات والمشاريع الصناعية، سرعان ما جعل أمنو سبيلًا لتوليد الثروة. لم يزوِّد هذا الأمر زعماء أمنو بوسائل لاستخدام الرعاية من أجل بسط السيطرة السياسية فحسب، وإنَّما ربط أمنو بالقطاع الخاص، وعلاوة على ذلك، فتح الباب أمام الفساد[٤]. كذلك، بما أنَّ زعماء الدولة وأمنو قد طوروا، لأغراض شخصية وكذلك سياسية، اهتمامًا بنمو الشركات أين حافظت الشركات الحكومية على أسهم

(١) Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations", pp. 172-73.

(٢) *Ibid*, p. 175.

(٣) تـمَّ طرد مهاتير في وقت سابق من أمنو، وذلك بسبب انتقاداته لتانكو عبد الرحمن. استمر مهاتير، إلى جانب موسى هيتام وغيره من «الألتراس» في المطالبة بسياسات حكومية أكثر صرامة موالية للملايو:
Means, Malaysian *Politics*, p. 83.

(٤) Gomez, Politics in Business.

رأس المال، فقد دعموا مصالح الأعمال بشكل متزايد، تاركين المناطق الريفية الملايوية والطبقات الوسطى والدنيا على جانب الطريق[١]. ومع نهاية الثمانينات، حلَّ رجال الأعمال مكان المعلمين، المؤسسين الأصليين لأمنو، في المناصب القيادية للحزب[٢]. كانت السياسة الاقتصادية الجديدة مفيدة لرجال الأعمال بشكل كبير، الذين عملوا كأدوات لتدخل الدولة في السوق أو كانوا بمثابة وسائط بين الحكومة ومصالح الأجانب والأقليات. استخدمت مصالح رجال الأعمال نفوذها في أمنو لحماية مكانها وقلَّصت السياسة الاقتصادية الجديدة إلى مصادر استئجار لبعض الملايو الأقوياء. وهذا يعني: أنَّه من ناحية الممارسة، لم تكن الدولة «وصيَّة» على جميع مصالح الملايو بقدر ما كانت «مُسهِّلة» لإثراء النخبة الملايوية[٣]. هذه النزعة ستصبح أكثر وضوحًا بعد (١٩٨٠م)، ولكنَّها كانت قد شُكِّلت بالفعل بشكل لا يُمكن إنكاره في أواخر السبعينات[٤].

وبحلول (عام ١٩٥٧م)، كان من الواضح كذلك أنَّ معظم برامج مكافحة الفقر قد باءت بالفشل[٥]. كان هناك فقر أكثر في المناطق الحضرية وفي المناطق الريفية[٦]، وكذلك عدم مساواة في الدخل: بين الملايو وطوائف الأقليات، وبين الملايو الأغنياء والفقراء. لقد صُمِّمت السياسة الاقتصادية الجديدة للحد من التوترات الإثنية. ولذلك لم تشغل نفسها بالتوترات الاجتماعية داخل المجتمع الملايوي. كانت هذه التوترات، رغم وضوحها، متجذِّرة في الحقبة الاستعمارية[٧]. وبما أنَّ السياسة الاقتصادية الجديدة قد هدَّأت التوترات الإثنية، إلَّا أنَّها دفعت بالمظالم داخل المجتمع الملايوي إلى العلن[٨]. أدَّى التفاوت في الأثر الاجتماعي والاقتصادي للسياسة الاقتصادية الجديدة إلى تفاقم الصراع الطبقي بين الملايو. حيث تباهى

(١) *Ibid*, p. vii, and Mehmet, *Islamic Identity and Development*, p. 155.

(٢) كتب غوميز (Gomez)، وجومو ك. س. (Jomo. K. S) أنَّه، وحتى (عام ١٩٨١م) لا زال (٤١٪) من المرشحين للمجلس العام لأمنو من صفوف المعلمين. انخفضت تلك النسبة إلى (٣٢٪)، (سنة ١٩٨٤م)، و(١٩٪)، (سنة ١٩٨٧م)، بحلول (١٩٩٥م)، كان (٢٠ ٪) من رؤساء أمنو من رجال أعمال مليونيرات؛ انظر:
Gomez and Jomo K. S. Malaysia's Political Economy, p. 26.

(٣) Mehmet, *Islamic Identity*, pp. 195-96.

(٤) *Ibid*, pp. 49-50; and Gomez, *Political Business*, p. 34.

(٥) Mehmet, *Islamic Identity and Development*, p. 155.

(٦) *Ibid*, pp. 109-10

(٧) Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994).

(٨) Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, 53, 3 (Fall 1980), p. 412.

الملايو الأغنياء المستفيدين من السياسة الاقتصادية الجديدة ـ التي اعتمدت بدرجة أكثر على العلاقات من اعتمادها على بعث المشاريع ـ متبجِّحين بأنماط عيش خلقت شعورًا بالاستياء في صفوف الملايو من أبناء الطبقة الريفية والوسطى تجاه السياسة الاقتصادية الجديدة[١]. إنَّ حقيقة كون النظام الوصائي للسياسة الاقتصادية الجديدة هو، في واقع الأمر، نظام دعم للملايو الأغنياء؛ تسببت في توترات سياسية. تحول أولئك الذين خلَّفتهم السياسة الاقتصادية الجديدة إلى النشاط الاجتماعي، والذي اتخذ في الغالب شكل التطوُّعية الإسلامية[٢]. لقد خلقت الحركات التي نتجت عن هذا التطور ـ والتي سيتم مناقشتها في الفصل التالي ـ ساحة سياسية استبعدت كلًّا من السياسة الاقتصادية الجديدة وأمنو وسيطرة الدولة. لقد أومأ نمو هذه الحركات إلى أنَّ توسع سلطة الدولة وامتدادها تحت السياسة الاقتصادية الجديدة قد بلغ حدوده، وربما يتعرض في الواقع إلى انتكاسة.

أنتجت هذه التوترات قوى معادية لأمنو وللقوات الماليزية وللدولة. وقد كانت هذه القوات بارزة بين الطلاب وفي المناطق الريفية؛ إذ عارضوا أمنو والاستراتيجيات الاقتصادية للدولة، ورفضوا الاستهلاك السافر من قبل القلة الغنية، وانتقدوا السياسة الاقتصادية الجديدة بسبب التركيز الضيق على الأثرياء الملايو، من جهة، وفشلها في تغيير ميزان الثروة في البلاد لفائدة الملايو. كان التحدي للسياسة الاقتصادية الجديدة وأمنو وزعماء الدولة جدِّيًا. كما كان الطلاب قوة مهمة في أعمال شغب (عام ١٩٦٩م)، وفي سقوط تانكو عبد الرحمٰن من السلطة[٣]. كان هناك أيضًا دائرة انتخابية مهمة للسياسة الاقتصادية الجديدة، حيث صُمِّمت سياسات الحصص الخاصة بها لإفادة الطلاب في التعليم والتشغيل. رفَّعت السياسة الاقتصادية الجديدة في عدد الطلبة من (١١٪) من المجموع في (عام ١٩٦٣م)[٤] إلى (٥٧,٢٪) بحلول (عام ١٩٧٥م)، و(٦٦,٤) (سنة ١٩٧٨م)[٥]. لقد ضاعفت أعدادهم، لكنَّها لم تبسط سيطرتها عليهم. كانت الاضطرابات في صفوف الطلاب ضربة قوية للسياسة الاقتصادية الجديدة. كما أنَّها كانت تمثل مصدر قلق نظرًا أنَّه تـمَّ دمج الطلاب في الطبقات الحضرية الوسطى وقد كانت أعدادهم أكبر بكثير من (عام ١٩٦٩م).

---

(١) Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987), pp. 18-20.

(٢) Mehmet, *Islamic Identity and Development, pp. 48- 49.*

(٣) Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students* (Petaling Jaya: Peladunk, 1987), pp. 10-11.

(٤) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 58.

(٥) Nagata, "Religious Ideology", p. 411.

وكان الشعور بالتعاسة بسبب السياسة الاقتصادية الجديدة في المناطق على نفس القدر من الأهمية. لقد وضع ذلك الشعور حدًّا لتغلغل أمنو في المجتمع، وهو ما ظهر كخطر محتمل عليها، وموضع زعماء الدولة من السلطة بعد أن ترك الباس الباريسان الوطني في (عام ١٩٧٧م) لاستغلال المزاج الصاعد المعادي لكلٍّ من السياسة الوطنية الجديدة وأمنو[١]. أكد رحيل الباس إلى جانب الميولات الإسلامية للطلاب ـ وهو ما سيتم مناقشته في الفصل التالي ـ على «العجز الإسلامي» لدى أمنو وزعماء الدولة في وقت أزمة معلَّقة. ظلت الدولة في ماليزيا علمانية إلى حدٍّ كبير، وقد سعت للسيطرة على الملايو من خلال السياسة الاقتصادية الجديدة، وفوق ذلك عن طريق نصرة اللغة والقومية الملايوية. إنَّ التحول إلى الإسلام في صفوف الطبقات الريفية والوسطى ـ ورفضهم للسياسة الاقتصادية الجديدة كبوابة للاستهلاكية والهيمنة الغربية[٢] ـ قد أخذ زعماء الدولة على حين غرة[٣].

أنتجت حقبة السياسة الاقتصادية الجديدة كذلك نزعات استبدادية أكبر في الدولة الماليزية الجديدة. فعلى الرغم من أنَّ ماليزيا لا تزال نظام حكم ديمقراطي؛ إلَّا أنَّ تعدي الدولة على الاقتصاد والمجتمع، ومدى سيطرتها على مجتمع الملايو، وصعود الديمقراطية المقيدة عن طريق الباريسان الوطني؛ كلُّ ذلك قلَّص من نطاق الديمقراطية. عرَّض هذا التطور الدولة الماليزية لمشاكل هي كما جادل ألفرد ستيبان (Alfred Stepan) نمطيَّة بالنسبة لردود أفعال الدولتية على الأزمات الاجتماعية والاقتصادية. فقد كتبَ:

تسعى الدولتية لهيكلة المجتمع، ودمج أجزائه العديدة في كُلٍّ تضامني. ومن ثَمَّ تمنح السلطة لذلك الكلِّ، بَيْد أنَّها تتولى الإدارة الذاتية للأجزاء (كما هو منعكس في استمرار وجود قوى السوق والفئات الاجتماعية). إنَّ هذه المحاولة لتحقيق توازن بين المفاهيم الليبرالية والماركسية للدولة هي محاولة واهية، وتخلق توترات. تعمل الدولتية في نهاية المطاف على الحد من قوى السوق، وكذلك على تقوية الفاعلين من خارج الدولة (إذ كلاهما يمكن أن يشكل تهديدًا على دور الدولة والانسجام الاجتماعي والمصلحة المشتركة). هذه الدول ـ غالبًا ـ ما تظهر عقب أزمات نظم التعددية، وتتنافس للحد من حرية عمل القوى الاجتماعية في ظل نظام تعددي لصالح

---

(١) Means, *Malaysian Politics*, p. 66; and Jomo K. S. and Ahmad Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, 10, 2 (April 1988), pp. 844 - 45.

(٢) Muzaffar, *Islamic Resurgence*, pp. 20-21.

(٣) Nagata, "Religious Ideology", pp. 407-8.

إدارة مُسيَّرة ووثيقة للدولة. إنَّ تحقيق هذه الغاية قد يكون صعبًا[1].

يعتقد ستيبان أنَّه يمكن للدولتية أن تتعامل مع هذه المشاكل من خلال التشاركية. ومع ذلك، سوف يأتي الحل، في حالة ماليزية، من الأسلمة.

لقد اكتُشف أنَّ للمشاكل السوسيو اقتصادية التي خلقتها السياسة الاقتصادية الجديدة أهمية إضافية، حيث شهدت ماليزيا ارتفاعًا ملحوظًا في الحراك الإسلامي. كانت هذه الظاهرة في جزء منها ردة فعل على فشل السياسة الاقتصادية الجديدة، لكنَّها تزامنت كذلك مع الصحوة العالمية للإسلام في نهاية السبعينات، والذي جعل منها خطرًا على توازن القوى في ماليزيا. **وبالتالي**؛ كان صعود الإسلاموية الجزء الآخر من المعادلة السياسية في أواخر السبعينات. ومن أجل فهم لماذا أعادت الدولة الماليزية تنشئة نفسها في أوائل الثمانينات ينبغي النظر في المشاكل الكامنة في السياسة الاقتصادية الجديدة بالتزامن مع ديناميكيات السياسة الإسلامية خلال عقد السبعينات. سيتم مناقشة هذه العلاقة في الفصل القادم.

*** باكستان (١٩٦٩ ـ ١٩٧٧م)، (نهاية اللعبة بالنسبة للدولة العلمانية):**

سقط نظام أيوب خان من السلطة في (عام ١٩٦٩م) وسط تزايد التوترات السوسيو سياسية في مختلف أنحاء باكستان. لقد ولَّد عقد كامل من الاستبداد والتصنيع السريع صراعًا طبقيًّا، وفاقمَ من التوترات الإثنية. فقد طالب الباكستانيون وجميع الأشكال السياسية بإنهاء الحكم العسكري وعودة الديمقراطية. لم يتمكن نظام أيوب خان، أقوى نظام مرَّ بباكستان، من احتواء المد المتصاعد للمعارضة، وخاصة اندماج المطلب الإسلامي بإنهاء العلمانية، مع التحركات اليسارية من أجل العدالة الاجتماعية، ومطالب السنديين والبنغاليين بالاستقلالية والانفصال. كان عمق واتساع هذه المطالب بحيث إنَّها عَكَسَت المكاسب التي حققتها الدولة تحت حكم أيوب خان. بعد عقد من توطيد سلطة الدولة، شهدت باكستان مقاومة اجتماعية ناجحة لها. في شرق باكستان، أدى الانهيار الكلي لسلطة الدولة إلى حرب أهلية وانفصال تلك المقاطعة. في الجزء الغربي من باكستان، أدَّى انهيار سلطة الدولة إلى تغيير النظام وإعادة صياغة العلاقات بين الدولة والمجتمع. لكن سيفشل هذا السعي في استعادة السلطة بشكل مرضٍ من قبل الدولة، ممَّا أدى بزعماء الدولة إلى الالتفات تجاه الإسلام خلال الثمانينات بغية خلق استقرار

(١) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978), pp. 44 - 45.

في العلاقات بين الدولة والمجتمع، ولتُتيح للسلطة الصلاحيات التي خسرتها (عام ١٩٦٩م).

لقد استُبدل نظام أيوب خان بإدارة القانون العرفي تحت الجنرال يحيي خان. وسوف يستمر التدخل الثاني للجيش في السياسة إلى (عام ١٩٧١م). **سعت إدارة يحيى خان إلى إخراج باكستان من أزمتين: الأولى**: الانتقال إلى الديمقراطية، والذي كان من المقرر أن يقع عبر الانتخابات العامة في (ديسمبر ١٩٧٠م)؛ **الثانية**: حلُّ التوترات الإثنية بين باكستان الشرقية والمركز. كان للأزمة الأخيرة أهمية خاصة بالنسبة لقيادة الدولة لانطوائها على السلامة الإقليمية لباكستان وتوازن قوى دقيق مع الهند. التفت نظام يحيي خان نحو الإسلام عندما واجه تحديًّا قويًّا لسلطة الدولة في كل من جناحي باكستان والانتفاضة القومية البنغالية. يعتقد الجنرالات أنَّ الإسلام هو الأيديولوجيا الوحيدة التي تستطيع مواجهة اليسار، وتوفير أساس للحفاظ على باكستان معًا[١]. إنَّ الاستخدام الذرائعي للإسلام من قِبل الدولة ربط سلطة الدولة بالدين بشكل أكثر صراحة. ومع ذلك؛ لم يثبت أنَّه الدواء الشافي الذي رَجَتْهُ إدارة القانون العرفي. وبخاصة، فشل التضامن الإسلامي في إخضاع القومية البنغالية.

أعقبت هزيمة شرق باكستان على الفور أول انتخابات عامة والتي جرت بعد وقت قصير من تولي يحيى خان من جديد. عندما ذهبت باكستان إلى صناديق الاقتراع (عام ١٩٧٠م)، كانت المظالم البنغالية ضد الحكومة تهدد بالفعل وحدة البلاد. حشد الشيخ مجيب الرحمٰن ورابطة عوامي الدعم في باكستان الشرقية للمطالبة بإرجاع الأمر إلى ما كان عليه، أي: في الواقع، كونفدرالية بين جناحي البلاد، حيث سيتحصل الجناح الشرقي على التكافؤ وحكم ذاتي واسع[٢]. في شرق باكستان، وجد حزب الشعب الباكستاني التابع لذي الفقار علي بوتو وبرنامجه الشعبي الذي يتراوح بين اليسار والوسط صدًى عند الجماهير.

أفرزت الانتخابات نتائج غريبة؛ حيث فازت رابطة عوامي بـ(١٦٠) من (١٦٢) مقعدًا من مقاعد المجلس الوطني المخصصة لباكستان الشرقية (من مجموع

---

(١) S. V. R. Nasr, The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan (Berkeley: University of California Press, 1994), pp. 161-65; Markus Daechsel, "Military Islamisation in Pakistan and the Specter of Colonial Perceptions", *Contemporary South Asia* 6, 2 (July 1997), pp. 153-54.

(٢) من أجل خصوصيات هذه المطالب المعروفة باسم خطة «النقاط الستة» وآثارها، انظر:
Richard Sisson and Leo E. Rose, *War and Secession: Pakistan, India, and the Creation of Bangladesh* (Berkeley: University of California Press, 1990), pp. 19-21.

٣٠٠)، غير أنَّها لـم تفز بأي مقاعد في باكستان الغربية، في حين فاز حزب الشعب الباكستاني التابع لبوتو بـ(٨١) من (١٣٨) مقعدًا من المقاعد المخصصة لباكستان الغربية، ولـم يفز بأية مقاعد في شرق باكستان. بعد الانتخابات رفض بوتو والجيش السماح لرابطة عوامي بتشكيل الحكومة ونقل السلطة إلى باكستان الشرقية، مُلجئة بذلك تلك المقاطعة نحو الانفصالية[١]. ومن ثَـمَّ، لجأ الجيش الباكستاني إلى القوة المفرطة لمنع هذه النتيجة، مع نتائج كارثية: خسارة باكستان الشرقية بعد هزيمة عسكرية ضد الهند.

بعد الهزيمة العسكرية لباكستان الشرقية سلَّم يحيى خان السلطة لحزب الشعب الباكستاني التابع لبوتو. طوال حملته من أجل السلطة وعد بوتو بإحداث تغييرات أساسية في البلاد. لقد هاجم بشكل منهجي الجيش المهيمن والنخبة البيروقراطية وأدواتها للسلطة ما بين الأوليغارشية والنخبة الصناعية، والتي برزت في عهد أيوب خان. وعد بوتو بحرمان هياكل السلطة التي ورثتها باكستان عن الحقبة الاستعمارية من امتيازاتها، وكذلك بتوزيع السلطة والثروة من المجموعات الإثنية والمقاطعات المهيمنة إلى تلك التي هي أصغر منها، ومن الأثرياء والأقوياء إلى السوقة (plebian). كان شعار حملته: **كابارا، روتي، مكان** (اللباس، الخبز، المأوى: الضروريات الثلاثة الأساسية للفقراء)[٢]. قام بوتو بمزج الخطاب الاشتراكي بالإسلام، آخذًا من الإسلام **مساواة محمدي** (العدالة المحمدية)[٣]. عقد بوتو العزم على استخدام دعم شعبي قوي للمضي قدمًا في التغيير الاجتماعي، وفي عملية لتمكين الدولة وتوسيع قدرتها[٤]. في حين سعى أيوب خان إلى تركيز السلطة في الأعلى من أجل إحداث التحول الاجتماعي؛ فإنَّ بوتو سيقوم بذلك من الأسفل.

ومع ذلك؛ لـم ترق حكومة حزب الشعب الباكستاني إلى مستوى التوقعات؛ إذ

(١) Vali Nasr, "The Negotiable State: Borders and Power-Struggles in Pakistan", forthcoming, in Ian Lustick, Thomas Callaghy, and Brendan O'Leary, eds. *Rightsizing the State: The Politics of Moving Borders.*

(٢) عن عهد بوتو، انظر:
Shahid Javed Burki, *Pakistan Under Bhutto, 1971-1977* (London: Macmillan, 1980); Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan: His Life and Times* (New York: Oxford University Press, 1993); Rafi Raza, *Zulfikar Ali Bhutto and Pakistan, 1967-1977* (Karachi: Oxford University Press, 1997); Salmaan Taseer, *Bhutto: A Political Biography* (London: Ithaca Press, 1979); and Anwar H. Syed, *The Discourse and Politics of Zulfikar Ali Bhutto* (New York: St. Martin's Press, 1992.

(٣) Syed Mujawar Hussain Shah, *Religion and Politics in Pakistan, 1972-88* (Islamabad: Quaid-I-Azam University, 1996), pp. 98-101.

(٤) من أجل تحليل متميز لهذا الموضوع، مع إشارة خاصة إلى حالة أفغانستان، انظر:
Barnett R. Rubin, "Redistribution and the State in Afghanistan: The Red Revolution Turns Green", in Myron Weiner and Ali Banuazizi, eds. *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), pp. 187-227.

لـم تتمكن من إضفاء الطابع المؤسسي على الإغراء الكاريزمي لبوتو، وبمرور الوقت سقط النظام مرة أخرى في قالب السياسة الباكستانية. صعد حزب الشعب الباكستاني إلى السلطة في زمن المزيد من المشاركة الشعبية في الحياة السياسة. وقد أثبت عجزه إمَّا عن تسخير أو قمع هذه المشاركة، وهذا ما أضرَّ به. لقد فشل بوتو في استغلال لحظة الضعف التي مرَّ بها الجيش لإضفاء الطابع المؤسسي على الدعم الشعبي لحزب الشعب الباكستاني. **في الواقع**: لـم يكن مقصودًا أن يشبه حزب الشعب الباكستاني حزبًا شعبيًا، ولكنَّه ظلَّ في كل الأوقات امتدادًا لزعيمه. وبما أنَّ حزب الشعب الباكستاني فشل في توفير قاعدة دعم مرضية لبوتو؛ فإنَّه قد لجأ إلى التدابير الاستبدادية، واعتمد في نهاية المطاف على الأوليغارشية والجيش للحكم.

أثرت أجندة الحزب الشعبية في النخبة الصناعية، وليس في المناطق الريفية، أين يعيش الكثير من الفقراء. فشل بوتو في تنفيذ إصلاح للأراضي يمتاز بالفاعلية، تاركًا هيكلة السلطة في المناطق الريفية كما هي، وفشل في تحويل تأثيرها على الفقر والسياسة الوطنية. لقد جعل الفشل في التعامل مع الجيش والبيروقراطية والأوليغارشية مهمة إعادة هيكلة الدولة غير قابلة للتحقيق، خاصة وأنَّ بوتو قد اضطرت إلى الاعتماد على هذه المؤسسات بدلًا من حزب قوي للحكم. وهكذا؛ بدأ النظام الشعبي يشبه النظام الذي حلَّ محلَّه. فبعيدًا عن إعادة تنشئة الدولة، واصل مع أجهزة الدولة الاستعمارية للسلطة. **ومع ذلك**؛ فقد تسبب فشل حزب الشعب الباكستاني في تآكل سلطة الدولة بشكل أكبر، مع نتائج منهكة للاستقرار والنمو الاقتصادي.

خلال السبعينات، تخلى حزب الشعب الباكستاني عن أجندته الشعبية لعمل موازنة بين مجموعات المصالح المختلفة. كان بوتو مجبرًا على إفراغ أجندته من محتواها الموضوعي، وتطهير حزبه من سياسة يسار الوسط، ودفعه في اتجاه السياسة التراثية. وبحلول منتصف السبعينات، كان حزب الشعب الباكستاني ـ الذي يدَّعي الشعبوية، ولكنَّه يميل في الممارسة نحو اليمين ـ مشلولًا. **ونتيجة لذلك**: لـم يكن باستطاعته أن يستفيد بشكل كامل، أو يسيطر، على السياسات الجديدة التي طبَّقها في المجال الاقتصادي.

لقد أفاد تأميم الصناعات واستخدام القطاع العام؛ لتحقيق قدر أكبر من العدالة الاقتصادية، والتي أعقبت صعود حزب الشعب الباكستاني إلى السلطة؛ البيروقراطية وبرجوازية الدولة حيث وقع الزيادة في صلاحياتهم، بشكل يفوق

صلاحيات القوى العاملة، بغية تمكينهم من الإشراف على الصناعات الجديدة التي تديرها الدولة[1]. ومع تدفق أعدائها السابقين ـ النبلاء مالكي العقارات وزعماء الأعمال ـ في صفوف حزب الشعب الباكستاني بعد صعوده للسلطة، انقلبت الأجندة الشعبوية لبوتو رأسًا على عقب. تحول الحزب إلى آلة رعاية لإفادة أصحاب النفوذ السياسي بدلًا من الفقراء، تمامًا كما كان الحال مع أمنو في ماليزيا. إنَّ مناشدة بوتو للرموز الإسلامية ولدعم النخبة التقليدية ومجموعات المصالح وتكتيكاته العنيفة في التعامل مع اليسار، كل ذلك أيأس العمال الموالين للحزب، وتسبب في تآكل قاعدة دعم حزب الشعب الباكستاني في صفوف القطاع الاجتماعي الحديث، الذي لـم تتحقق توقعاته بعد.

كما وجدت المعارضة ذخيرة وافرة في إجراءات التأميم وإصلاح الأراضي التي قام بها حزب الشعب الباكستاني. تضافرت قوى النخبة المالكة والأحزاب الإسلامية ـ **الأولى**: تدفعها مصالحها الاقتصادية والتجارية، **والثانية**: يدفعها إيمانها بحرمة الملكية ـ من أجل التنديد بالسياسات الاقتصادية للدولة. تجلَّت معارضتهم في عدة قضايا مناهضة لحزب الشعب الباكستاني. لقد ساهم سعيُ الحكومة غير الجاد في إصلاح الأراضي (عام ١٩٧٢م) وتأميم الأعمال التجارية الزراعية ـ محالج القطن وتقشير الأرز ـ في (عام ١٩٧٦م) (بُعيد الانتخابات الوطنية) في توحيد طبقة النبلاء أصحاب الأراضي، ومالكي الأراضي الصغار، والسياسيين الريفيين، وأصحاب المحال التجارية، والتجار، الذين رأوا أنَّ مصالحهم التجارية مهددة.

اتسع نطاق السخط في نهاية المطاف إلى الدوائر الانتخابية التي دعمت بوتو أول الأمر. ولد حزب الشعب الباكستاني الكثير من التوقعات التي لا يمكن للاقتصاد الوفاء بها. في الواقع، كان أثر الشعوبية على الاقتصاد أن تبطئ وتيرة النمو. بين فترات أيوب خان وبوتو، تراجع متوسط معدلات النمو الحقيقي السنوي في الزراعة من (٣,٤٪) إلى (٢,١٪)، وفي التصنيع على نطاق واسع من (١٠,٩٪) إلى (٣٪). كما انخفض إجمالي الصادرات من (٩,٥٪) إلى (٧,٤٪). ومع الاقتصاد المنكمش أصبحت قبضة بوتو على السلطة أكثر ضعفًا[2].

ومع ذلك؛ لـم تركز المعارضة اهتمامها على القضايا الاقتصادية وحدها. وكان يُعتقد أنَّ الحجج الإسلامية والسياسية توفر أساسًا أكثر فعالية لحركة اجتماعية وتتمتع

---

(١) Omar Noman, *The Political Economy of Pakistan, 1947-85* (London: KPI, 1988), pp. 74 -95.

(٢) John Adams, "Pakistan's Economic Performance in the 1980s: Implications for Political Balance", in Craig Baxter, ed. *Zia's Pakistan: Politics and Stability in a Frontline State* (Boulder, CO: Westview Press, 1985), p. 52.

بميزة إضافية للدفع بالمناقشات إلى ما وراء السياسات الفردية لتحدي شرعية الحكومة ككل. لقد أنتج التحالف بين الدولة والبرجوازية، الذي كان هدف حزب الشعب الباكستاني المعلن، تحالفًا أكثر أهمية بين الجماهير الريفية والنخب من أصحاب الأراضي. استجاب بوتو بجهود رامية إلى إيجاد قاعدة خاصة به للدعم في المناطق الريفية، ولكن تمشيًا مع معضلة حزب الشعب الباكستاني لتلبية مطالب مجموعات المصالح المختلفة، تـمَّ تأويل هذه الخطوة من قبل سكان المدينة على أساس وجود «انحياز ضد الحضر» ودفعت الطبقات الوسطى والطبقات الوسطى الدنيا إلى حظيرة تحالف مناهض لحزب الشعب الباكستاني.

سرعان ما اتخذت المعارضة شكلًا إسلاميًّا. خلال السبعينات، خسرت الهيمنة الأيديولوجية لليسار ـ التي أسقطت أيوب خان ـ الزخم واستُعيض عنها بالأيديولوجيا الإسلامية (الطبيعة والنطاق والتي سيتم مناقشتها في الفصل التالي). جعل هذا التحول الدولة أكثر حساسية للإسلام. وعلاوة على ذلك، في حين واجه بوتو معارضة أكثر تنسيقًا لحكمه، فقد سعى أيضًا إلى استخدام الإسلام لتلبية احتياجات نظامه وتلك التابعة للدولة.

شهدت السبعينات أوج الحراك الإسلامي المناهضة للدولة، بقدر ما أدخلت أعمال الشغب العرقية لـ(عام ١٩٦٩م) الإسلام في السياسة الماليزية. لقد أرسى فقدان باكستان الشرقية السياسة الباكستانية بشكل نهائي في الإسلام[١]. ألقى الإسلاميون باللّائمة خلال أزمة انشقاق باكستان الشرقية على الطرق العلمانية لزعماء الدولة والتزامهم الباهت بالإسلام. في إحدى التجمعات أجاب أحد التلاميذ على سؤال: «**ما السبب في انهيار البلد؟**»، بقوله: «**النبيذ**»[٢]. بعد انفصال باكستان الشرقية، بات هذا الشعور سائدًا في جميع قطاعات المجتمع، وحتى في صفوف البعض في الجيش. **وبالتالي**؛ كان يُنظر إلى الكارثة التي حلَّت بباكستان على أنَّها نتيجة للعلمانية، وهي نظرة دفعت الكثيرين إلى اللجوء إلى الإسلام من أجل الحصول على عزاء في وقت أزمة وطنية. هذا النوع من التغيير في المناخ السياسي لـم يحبذ حكومة بوتو بشكل واضح.

---

(١) Nasr, *Vanguard*, p. 171; Mir Zohair Hussain, "Islam in Pakistan under Bhutto and Zia-ul-Haq", in Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi, eds. *Islam, Muslims, and the Modern State* (New York: St. Martin's Press, 1994), p. 52; and Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 133-39.

(٢) Nasr, *Vanguard*, p. 171.

بالإضافة إلى ذلك؛ أكدت خسارة باكستان الشرقية على تعرض البلاد إلى مزيد من التفكك على أسس عرقية. ضاعفت هذه التجربة التمسُّك بالأسس الأيديولوجية للدولة، والتي كانت متجذرة في الهُوية الإسلامية. حيث أصبحت باكستان، خلال السبعينات، أكثر وعيًا بالإسلام بشكل ملموس. كان هذا المزاج واضحًا حتى في إحدى معاقل العلمانية الرئيسية، ألا وهي الجيش. كما ذُكر آنفًا، ألقى بعض الضباط باللوم بسبب خسارة باكستان الشرقية على العلمانية والجيش وطرق زعماء الدولة. تُرجم عدم رضاهم عن رؤسائهم إلى مزيد من الوعي الإسلامي. بشكل أعم، جنَّد الجيش أعداد أكبر من الطبقات الوسطى الدنيا خلال الستينات ولـم يفلح في تغيير نظراتهم للعالـم. ومع ارتقاء المجندين الجدد السلم في المؤسسة العسكرية، فقد جعلوا تلك المؤسسة أكثر انفتاحًا على الإسلام(١). أصبح تأثير هذا الاتجاه أكثر وضوحًا خلال السبعينات، حيث إنَّ الجيش كان، بعد أن تعرض لهزيمة مذلة في باكستان الشرقية ووقع لومه على خمس عشرة سنة من الحكم الاستبدادي تحت أيوب خان، حريصًا على استعادة احترام وثقة الجمهور فيه، ومن أجل تحقيق هذه الغاية صار أكثر انفتاحًا على الإسلام. وأخيرًا؛ كان الجيش خلال السبعينات تحت قيادة الجنرال محمد ضياء الحق، الذي لا يفاخر بتدينه فقط، وإنَّما يصر كذلك على ترويج الإسلام في الجيش.

لقد خلقت خسارة باكستان الشرقية، في واقع الأمر، أزمة هُوية في باكستان لـم يتمكن بوتو واليسارية الشعبوية لحزب الشعب الباكستاني من إيجاد حلٍّ لها. **نتيجة لذلك**: التفت السكان نحو الإسلام بغية الحصول على أجوبة. وهذا ما فتح الباب أمام الإسلاميين والمؤسسات الدينية التقليدية ليشاركوا في العملية السياسية على نحو أكثر مباشرة(٢). من هذه النقطة فصاعدًا؛ فإنَّ مصير الدولة سوف يشملهم كذلك.

إنَّ الأهمية الجديدة التي اكتسبها الإسلام ستجعله مركزيًّا في كل الصراعات من أجل السلطة خلال فترة السبعينات. أصبحت أهمية الحجج الإسلامية في السياسة واضحة بشكل فوري في المناقشات حول دستور (عام ١٩٧٣م)(٣).

أنتجت المناقشات دستورًا كان أكثر طواعية للإسلام من دستور أيوب خان (عام

---

(١) Stephen Cohen, *The Pakistan Military* (Berkeley: University of California Press, 1984).

(٢) Mumtaz Ahmad, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan", *Issues in Islamic Thought*, 12 (1993), p. 306.

(٣) Afzal Iqbal, *Islamisation of Pakistan* (Lahore: Vanguard, 1986), pp. 84 -95.

١٩٦٢م)، **والأهم من ذلك**: أنَّ المناقشات حول تقسيم السلطة بين الدولة والمؤسسات والجهات الفاعلة الاجتماعية قد اشتبكت بالمخاوف بشأن الأعراف والممارسات الإسلامية. لقد جعلها الدستور، المتضمن لكل المعالم الإسلامية من الدساتير السابقة، ذات صلة مباشرة بالدولة، وكذلك بصلاحياتها وسلطتها(١).

كما أضعف هذا الدستور نظام بوتو، والذي نظرًا لصورته العلمانية، كان في وضع غير مؤات في وجه الصعود المتزايد للإسلام. أصبح هذا الوضع غير المؤات جليًا بعد وقت قصير من صدور دستور (عام ١٩٧٣م)؛ إذ واجهت الحكومة سلسلة من التحديات لسلطتها تـمَّ صياغتها بلغة إسلامية أو شملت قضايا إسلامية. وقد تنوع هذا الأمر من المعارضة لاعتراف باكستان ببنغلاديش إلى الضغط على الحكومة لكي تعلن الأقلية الأحمدية غير مسلمة. لقد أُخذ بوتو على حين غرة بسبب السرعة التي أخذ بها الإسلام مكان الأيديولوجيات؛ حيث أصبح محور الاهتمام على المستوى السياسي. فلم يقاوم بشكل علني صعود الإسلام، ولـم يشدِّد على صلاحيات الدولة العلمانية. وإنَّما سعى إلى ركوب موجة الوعي الإسلامي من أجل استخدامه لإحراج معارضيه عن طريق إجبار المناقشات السياسية على تجاوز الإسلام إلى القضايا السياسية والاجتماعية. ستركز مقاومة الإسلام السياسة جميعًا على دوره في المجتمع والحياة السياسية، والتي كانت في فترة السبعينات قضية خاسرة للدولة العلمانية. كان أمل بوتو، من خلال الاعتراف بالإسلام، أن لا يجعل من الإسلام هو القضية وأعاد التركيز على القضايا التي أتت به إلى السلطة(٢). لقد كان إحباط المعارضة الإسلامية من قبل الدولة العلمانية من خلال جعلها معارضة صورية استراتيجية بقاء، والتي ستصبح مكتملة أكثر على يد الجنرال ضياء الحق في الثمانينات.

فبعد أن فتح بوابات السياسة أمام الإسلام، لـم يكن في نيَّة بوتو التخلي عن جميع المطالب لفائدته. على العكس من ذلك؛ فإنَّ فتح السياسة أمام الإسلام جعلته أكثر اهتمامًا بتسخير طاقات الإسلاموية والقوى الإسلامية، واستخدامها لصالح الدولة ومؤسساتها وزعمائها. إنَّ مسيرة الأحداث هذه سوف تحد كذلك من سيطرة الإسلاميين والعلماء على الساحة السياسية.

---

(١) Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 151-56.

(٢) Mumtaz Ahmad, "Islam and the State: The Case of Pakistan", in Matthew Moen and L. Gustafson, eds. *Religious Challenge to the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), p. 254; and General Khalid Mahmud Arif, *Working with Zia: Pakistan's Power Politics, 1977-88* (Karachi: Oxford University Press, 1995).

استندت استراتيجية بوتو على التلاعب بكلٍّ من الإسلام الشعبي والإسلام العالي التابع للإسلاميين والعلماء[١]. كانت حملة بوتو من أجل السلطة منذ نشأتها قريبة من الإسلام الصوفي الشعبي بالمناطق الريفية في البنجاب وبلاد السند[٢]. وكان بوتو نفسه متعلِّقا بالإسلام الريفي وبمذهب الأولياء في بلاد السند[٣]. غير أنَّ الأهم من ذلك هو أنَّ بوتو قد أدرك أنَّ للإسلام الريفي صدًى عند الفقراء، وقد وفر له وللدولة وسيلة قوية للسيطرة على تلك الجماهير، ومن ثَـمَّ لتغيير المجتمع والسياسة. كان هدف بوتو أن يحشد الفقراء في المناطق الحضرية والريفية لدعم حملته لإعادة هيكلة الدولة والمجتمع[٤]. وقد سعى، من أجل تحقيق هذه الغاية، إلى إنشاء رابطة قوية مع نظرتهم الدينية. حيث جنحت حملة بوتو للتغيير في وقت سابق؛ إلَّا أنَّ اهتمامه بالإسلام الريفي قد استمر. لقد كان يأمل خلال السبعينات في كسب الشرعية من خلال إخلاصه للأضرحة والأولياء في بلاد السند، وحتى في استخدام نفوذ الإسلام الريفي والصوفية لمجابهة الإسلاميين والعلماء؛ بيد أنَّه قد فشل في ذلك. فلم يقوِّ الإسلامُ الشعبي نظامَه، والأهم من ذلك أنَّه لـم يُنْقِذْه من معارضة الإسلاميين والعلماء.

ونتيجة لذلك: كان بوتو مضطرًا للتنافس بشكل مباشر مع الإسلاميين والعلماء من أجل السيطرة على السياسة الإسلامية المزدهرة. في هذا الصدد؛ فإنَّه سعى لصياغة الدولة باعتبارها وكالة شرعية لإدارة دور الإسلام في المجتمع والسياسة، وهي وظيفة من شأنها أن تصبح مرتبطةً مع الدولة في الثمانينات. خلافًا لأيوب خان، لـم يسع بوتو إلى إعادة تأويل الإسلام لخدمة احتياجات التنمية. لقد كان مفهومه للاشتراكية الإسلامية ومناشدتها للإسلام الشعبي مصمَّمًا لخدمة الشعبوية. ومع ذلك؛ فبما أنَّ الإسلاميين والعلماء قد سيطروا على الخطاب الإسلامي في الساحة السياسية، فقد تخلى بوتو عن جميع المساعي الرامية إلى تأويل أو إصلاح الإسلام، ولجأ إلى تدابير رمزية تـمَّ تصميمها لاسترضاء الإسلاميين والعلماء وإعطاء شرعية للدولة من حيث رؤيتهم للإسلام. في (عام ١٩٧٤م) استضافت باكستان القمة الإسلامية الأولى التي

(١) عن تنوع التعبير الإسلامي في السياسة الباكستانية، انظر:
Nasim Ahmad Jawed, *Islam's Political Culture: Religion and Politics in Predivided Pakistan* (Austin: University of Texas Press, 1999).

(٢) Hussain, "Islam in Pakistan", pp. 51-53; and Fazlur Rahman, "Islam in Pakistan", *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 8 (Summer 1985), pp. 50-51.

(٣) Akbar S. Ahmed, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1988), pp. 81-83.

(٤) Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 106-7.

أقامت روابط قوية بين باكستان ودول الخليج الفارسي العربية. كان بوتو يأمل أن تُضفي هذه العلاقات شرعية إسلامية على نظامه، تمامًا كما عوَّم الاقتصاد الباكستاني المتراخي من خلال الاستثمارات وتحويلات العاملين في الخارج. كانت دول الخليج الفارسي تتوق إلى تخلي بوتو عن الاشتراكية، وكانت حريصة على تعزيز علاقاتها مع باكستان على أساس التضامن الإسلامي. **وبالتالي**؛ كان لالتفات الحكومة نحو الإسلام مكوِّن اقتصادي ومتعلق بالسياسة الخارجية. بعد القمة، صارت مناشدةُ الدولةِ الرمزيةُ للإسلام صارخةً أكثر. فقد قامت برعاية المؤتمر الدولي للسيرة (عام ١٩٧٦م)[١]، وأمرت بطباعة نسخة «خالية من الأخطاء» من القرآن، وخففت التدابير المنظمة لرحلة الحج، وجعلت اللغة العربية إحدى مكونات المناهج التعليمية وزادت في المكوِّن الديني والتاريخي الإسلامي فيها، وغيَّرت يوم العطلة من الأحد إلى الجمعة (اليوم المقدس عند المسلمين)، كما غيَّرت اسم الصليب الأحمر الباكستاني إلى الهلال الأحمر، ومكَّنت لمجلس العقيدة الإسلامية الذي أصبح يغط في النوم، وأنشأت وزارة الشؤون الدينية لجعل العلاقات بين الدولة والعلماء ذات طابع رسمي وكذلك من أجل تنظيمها[٢]. حتى إنَّ بوتو قد أطلق على السلاح النووي الإسلامي اسم «القنبلة الإسلامية».

وضعت هذه التدابير الدولة على طريق الأسلمة، متبنية التلوين الإسلامي لخدمة مصالح الدولة وزعمائها. ومع ذلك؛ في هذه المرحلة لم يخدم الالتفات نحو الإسلام مشروع بوتو للسلطة؛ إذ لم تزل فترة بوتو تشهد انهيار سلطة الدولة حيث اتسع نطاق المعارضة ليشمل قطاعات سكانية في زيادة مستمرة. لقد حافظت المعارضة على سيطرة شديدة على السياسة الإسلامية؛ إذ بينما أصبحت الدولة أكثر انفتاحًا على الإسلام ـ وبالتالي؛ تشرعن لتدفقه في السياسة ـ فإنَّها لم تتمكن من الاستفادة من ذلك الانفتاح. أصبح من الواضح أن الدولة العلمانية وزعماء الدولة العلمانية لن يتمكنوا من إدارة السياسة الإسلامية على نحو فعَّال. اضطر بوتو إلى الخوض في السياسة الإسلامية فقط ليخفيَ الإسلام في الساحة السياسية ويختم مصير نظامه.

أصبح نطاق هذه المشكلة واضحًا في (عام ١٩٧٧م) عندما ذهبت باكستان إلى صناديق الاقتراع. شَكَّل معارضو بوتو تحالفًا انتخابيًّا متكونًا من تسعة أحزاب ـ

(١) Iqbal, *Islamisation*, pp. 100-101.

(٢) Ahmad, "Islam and the State", pp. 255-56; and Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 161-64.

التحالف الوطني الباكستاني ـ الذي شملت الأحزاب الإسلامية والعلماء كذلك. أقام التحالف عرضًا فعّالًا للسلطة، والذي كان بمثابة شهادة على تآكل كلٍّ من نفوذ بوتو والسلطة العلمانية في باكستان. ومع ذلك، لـم تعكس نتائج الانتخابات شعبية المعارضة، وهو ما أدّى إلى اعتقاد سائد بأنَّه قد وقع التلاعب بنتائج الانتخابات. تحولت المعارضة إلي إضرابات الشارع، والتي انتشرت بين (مارس ويونيو من عام ١٩٧٧م) في جميع أنحاء باكستان. كانت حركة نظام المصطفى في تحدٍّ مباشر مع بوتو[١]. وهكذا تـمَّ الدفع بالمواجهة في قالب الإسلام ضد العلمانية.

وفي محاولة أخيرة للحفاظ على السيطرة على تدفق الإسلام في السياسة تبنى بوتو مطالب المعارضة الإسلامية[٢]. فقد حظر تقديم الكحول، وأمر بإغلاق الملاهي والنوادي الليلية، وحظر القمار وجميع الأنشطة الاجتماعية الأخرى التي يحظرها القانون الإسلامي[٣]. كان يرجو أنَّه من خلال تسليم حق تأويل الإسلام إلى الجماعات الإسلامية؛ فإنَّه سوف يتمكن من تهدئتها. غير أنَّ الإسلاميين والعلماء لـم يكونوا في حالة مزاجية تسمح بأن يتم تهدئتهم. فبتحررهم من قيود سيطرة الدولة، فقد عقدوا العزم على استخدام الإسلام لتولي السلطة. واستمروا في حملتهم ضد بوتو إلى أن قام الجيش بانقلاب في (يوليو ١٩٧٧م).

مع نهاية السبعينات، واجهت الدولة في كل من ماليزيا وباكستان أزمة. في ماليزيا، بلغت جدوى السياسة الاقتصادية الجديدة حدودها ووضعت في حقيقة الأمر تحديات جديدة أمام زعماء الدولة لـم يكن بالإمكان التعامل معها عن طريق الإعدادات الحالية. في باكستان، أشار انهيار سلطة الدولة خلال الفترة (١٩٦٩ ـ ١٩٧١م) في البداية إلى تغييرات جذرية في العلاقات بين الدولة والمجتمع؛ وضع حد للمراسي الاستعمارية للدولة وإعادة توزيع السلطة والموارد في المجتمع. ومع ذلك؛ فإنَّ هذا لـم يتحقق. بدلًا من ذلك، استمرت الدولة في وضعها السابق للعمل ـ الاعتماد على الجيش والبيروقراطية والأوليغارشية للحكم ـ ولو من وراء واجهة النظام الشعبوي لبوتو. لقد قوَّضت التوترات المتأصلة في هذا الترتيب، إلى

---

(١) عن التحالف الوطني الباكستاني ونظام المصطفى، انظر:
Abdu'l-Ghafur Ahmad, *Pher Martial Law A-Giya* (Then Came Martial Law) (Lahore: Jang Publications, 1988); Kausar Niazi, *Zulfiqar Ali Bhutto of Pakistan: The Last Days* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1992); and General Faiz Ali Chishti, *Betrayals of Another Kind: Islam, Democracy, and the Army in Pakistan* (Cincinnati: Asia Publishing House, 1990).

(٢) General Khalid Mahmud Arif, *Working with Zia: Pakistan's Power Politics, 1977-88* (Karachi: Oxford University Press, 1995), p. 69.

(٣) Ahmad, "Islam and the State", pp. 255-56.

جانب الركود الاقتصادي وجوقة المعارضة الإسلامية الناشئة؛ سلطة الدولة في نهاية المطاف، والتي وصلت حد الأزمة في (عام ١٩٧٧م) عندما هددت موجة عارمة من المقاومة الاجتماعية باكتساح الدولة. **وبالتالي؛** فقد شهدت نهاية عهد بوتو شبه انهيار لسلطة الدولة في باكستان: أزمة الدولة العلمانية التي تجاوزت كثيرًا التحدي الذي واجه الدولة في ماليزيا. في هذه المرحلة من أواخر السبعينات واجهت كل من الدولة الماليزية والدولة الباكستانية طريقًا مسدودًا. لقد بلغت الدولة العلمانية حدود سلطتها، وكانت في واقع الأمر تعاني من تراجع في السلطة والقدرة. وقعت أزمة الدولة في بيئة تتميز بوعي إسلامي أكبر في المجتمع والسياسة، والتي تضمنت الدولة كذلك. ومع انعدام الأدوات الأيديولوجية المتاحة التي تستطيع الدولة من خلاها حماية موقفها، بدأ زعماء الدولة ينظرون إلى الإسلام نفسه باعتباره حلًّا سحريًّا. إنَّ الخيار الذي اتحذته الدولة يمكن أن يُفهم بشكل أفضل في سياق طبيعة ونطاق السياسة الإسلامية في ماليزيا وباكستان خلال السبعينات، والوعد والتحديات التي ورثتها.

٤ ـ التحدي الإسلامي في ماليزيا وباكستان:

كان عقد السبعينات فترة اضطراب أيديولوجي في ماليزيا وباكستان. ففي الوقت الذي كانت الدول العلمانية تُعاني فيه أزمة حكم، كان المجتمع في خضم إعادة فحص لهُويته التأسيسية. أدَّت تلك العملية إلى صحوة إسلامية أكبر في المجتمع وفي السياسة، والتي كانت واضحة أكثر في التقيد بالمعايير الإسلامية في الحياة الخاصة والعامة. لقد أوحى التغيير في اللباس وأنماط التفاعل الاجتماعي، فضلًا عن الزيادة في عدد المشتركين في الجمعيات والنشاط الإسلامي، والحضور في المساجد، والرحلة إلى الحج؛ إنَّ كلَّ ذلك أوحى بالتفات نحو الإسلام في المجتمعات الملايوية والباكستانية[١]. دعَّمت هذه الظاهرة وشجعت الناشطين والأطراف الإسلامية والعلماء الذين قد أعربوا عن خطاب إسلامي للسلطة خلال ذلك العقد، وشكَّلت ووسَّعت المنظمات السوسيو سياسية الحالية لخدمة موجِّهات ذلك الخطاب. لقد روَّج هؤلاء النشطاء والمنظمات لصحوة الإسلام والتي قامت هي أيضًا بدعمهم. وبمرور الوقت قاموا بتحديد مكان الأفكار والنشاط الإسلامي في الساحة السياسية، **وبالتالي؛** تغيير طبيعة المطالب المفروضة على الدولة، وإعادة طرح موضوع العلاقة بين الدولة والمجتمع.

(١) Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987), pp. 4 -5.

لقد حدَّد كلٌّ من الحراك الإسلامي خلال السبعينات ورؤيته الأيديولوجية طبيعة التحدي للدولة العلمانية، وحدد كذلك الاتجاه التنموي للدولة إلى نهاية العقد.

*** الحراك الإسلامي خلال السبعينات، (باس، أبيم، والحركات الدعوية):**

شهدت السبعينات معركة أيديولوجية شديدة حول الهُوية الملايوية بين الإسلام - حسب تصور الموجة الجديدة من الحراك الإسلامي - والقومية والمفاهيم التقليدية لمجتمع الملايو المرتبطة بالسلاطين(١)، والمتجذرة في اللغة والعادات(٢). كانت الصحوة الإسلامية متجذرة في أعمال الشعب العرقية لـ(عام ١٩٦٩م)، والتي أشعلت الاهتمام بالإسلام باعتباره بعْدًا مـميِّزًا مهمًّا للهُوية الملايوية في مجتمع ماليزي متعدد اللغات(٣). غير أنَّ ذلك الاهتمام صار أكثر علانية خلال فترة السبعينات، كنتيجة غير مقصودة للسياسة الاقتصادية الجديدة(٤). لقد عززت علاقة الرعاية بين الدولة ومجتمع الملايو الهُوية الملايوية، حيث ميَّزت بين الملايو وغير الملايو.

وقد كانت التوترات المتولِّدة، عن السياسة الاقتصادية الجديدة أيضًا مهمة في هذا الصدد؛ إذ شهد عقد السبعينات تغييرًا اقتصاديًّا واجتماعيًّا سريعًا(٥). إنَّ نمو الطبقات الحضرية الوسطى الملايوية، والهجرة وارتفاع الفقر في المناطق الحضرية، واللامساواة في الدخل بين الطوائف والطبقات والمناطق الحضرية والريفية؛ كلُّ ذلك غذَّى الصحوة الإسلامية(٦). كانت السياسة الاقتصادية الجديدة مصممة لمعالجة

---

(١) Anthony Milner, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994), p. 3.

(٢) Mohamad Abu Bakar, "Islam and Nationalism in Contemporary Malay Society", in Taufik Abdullah and Sharon Siddique, eds. *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), pp. 162-63; and Judith Nagata, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism: Nation-Building and Islam in Malaysia", *Muslim World*, 87, 2 (April 1997), pp. 129-50.

(٣) Zainah Anwar, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students* (Petaling Jaya: Peladunk, 1987), p. 21; and Raymond Lee, "The State, Religious Na- tionalism, and Ethnic Rationalization in Malaysia", *Ethnic and Racial Studies*, 13, 4 (October 1990), pp. 482-502.

(٤) Manning Nash, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia", in Martin Marty and R. Scott Appelby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), p. 700.

(٥) A. B. Shamsul, "The Economic Dimension of Malay Nationalism: Identity Formation in Malaysia Since 1988; the Social-Historical Roots of the New Economic Policy and Its Contemporary Implications", *Developing Economies*, 35, 2 (September 1997), pp. 240-61.

(٦) Ozay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990), pp. 48- 49; Jomo K. S. and Ahmad Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, 10, 2 (April 1988), pp. 844 - 45; Clive S. Kessler, "Malaysia: Islamic Revivalism and Political-Disaffection in a Divided Society", *Southeast Asia Chronicle*, 75 (October 1980), pp. 3-11; and Muzaffar, Islamic Resurgence, pp. 15-21.

الاختلالات الإثنية، وليس الطبقية أو الطائفية أو الإقليمية. ركزت الإسلاموية على الفجوات التي خلقتها السياسة الاقتصادية الجديدة، ولكنَّها لـم تكن مجهَّزة لردمها. لقد خلقت الإسلاموية خلال السبعينات تحالفًا بين الطلاب والفلاحين والعمال، **وبالتالي**؛ رسمت بشكل واضح حدود تأثير السياسة الاقتصادية الجديدة والمعارضة لها[1]. لـم تضع السياسة الاقتصادية أسس برنامج سياسي مناهض للدولة يتمحور حول مطالب بالعدالة الاجتماعية، وإنَّما هدَّدت كذلك بتقسيم الملايو حول خط دعم، أو معارضة لأمنو والسياسة الاقتصادية الجديدة. وهذا ما أدَّى إلى تقلُّص حادٍ في نطاق أمنو وسلطة زعماء الدولة، وفتحت فضاءً مهمًّا في السياسة الملايوية لمنافسين آخرين للحديث نيابة عن ذلك المجتمع وتمثيل مصالحه. وعلاوة على ذلك؛ بمجرَّد أن وقع الانقسام؛ فإنَّ سيطرة الملايو على السياسة الماليزية قد تكون كذلك محلَّ شكٍّ.

ظهرت الإسلاموية خلال السبعينات كتحدٍّ موجه لأمنو، وكذلك كاستجابة للأمراض الاجتماعية التي تَلَت السياسة الاقتصادية الجديدة. **وبالتالي**؛ كانت الإسلاموية قوة سياسية واجتماعية على حدٍّ السواء. وقد كانت مرتبطة بشكل واسع بالشباب في المناطق الحضرية، والذين كان لكثير منهم علاقات بالمناطق الريفية. رغم أنَّ الباس قد استمر في تمثيل منصة سياسية للإسلاموية[2]، وقد كان مهمًّا في تأكيد أهمية الإسلام للهُوية الملايوية خلال السبعينات[3]، إلَّا أنَّه لـم يعمل كأداة رئيسية للصحوة الإسلامية خلال ذلك العقد من الزمن؛ إذ إنَّه، على الرغم من لهجته المعادية للدولة، بقيَ منافسًا لأمنو أكثر من كونه تهديدًا لها[4]. في الواقع، ولفترة خلال السبعينات انضمَّ الباس إلى الباريسان الوطني الحاكم لدعم الدولة الملايوية[5].

كانت الصحوة الإسلامية، عوضًا عن ذلك، بارزة بشكل أكبر بين الطلبة والحركات الدعوية التي كانت مرتبطة بهم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر[6]. كان

---

(١) Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, 53. 3 (Fall 1980), p. 412.

(٢) Muzaffar, *Islamic Resurgence*, pp. 55-64.

(٣) Nash, "Islamic Resurgence", p. 703.

(٤) Jomo K. S. and Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", p. 847; M. R. J. Vatikiotis, *Political Change in Southeast Asia: Trimming the Banyan Tree* (London: Routledge, 1996), p. 162.

(٥) Gordon P. Means, *Malaysian Politics: The Second Generation* (Singapore: Oxford University Press, 1991), pp. 28 and 88-89; and Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics and Discourse of Democracy in Malaysia", in Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, eds. *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices* (London: Curzon, 2000).

(٦) Anwar, *Islamic Revivalism*; and Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984).

للحركات الدعوية هدفان: جعل المسلمين يقظين أكثر في اهتمامهم بدينهم والقيام بالعمل الاجتماعي. كلُّ نشاط دعويٍّ في ماليزيا شدَّد على هذين الهدفين، ولكن بدرجات متفاوتة. وقد ظهر النشاط الدعويّ سريعًا عقب الاستقلال للتأكيد على دور الإسلام في حياة الملايو[١]. لقد لقيَ تشجيعًا من قبل أمنو والحكومة باعتباره وسيلة لنشر الإسلام في بورنيو - خاصة من خلال البَاركين - والتي كان سكانها يُعدُّون من البوميبوترا، وذلك من أجل دعم عدد الملايويين في وجه الصنيين والهنود[٢]. ومع ذلك؛ فقد اتَّسع عدد ونطاق العمل الدعوي بشكل كبير خلال السبعينات، والأهم من ذلك، فقد شَمِل الطلبة.

لقد كان لأهم حركتين دعويتين في السبعينات، حركة الشباب الإسلامي في ماليزيا (Angkatan Belia Islam Malaysia [ABIM]) والأرقم، جذور في النشاط الطلابي الإسلامي، وعملت على نشر الالتزام بالإسلام في الحياة الخاصة والعامة، وكانت معارضة لأمنو والسياسة الاقتصادية الجديدة. كانت أبيم مهتمة أكثر بالطبقات الوسطى الحضرية والفقراء، في حين كانت الأرقم مكَرَّسة لمعالجة القضايا المرتبطة بالفقر والتنمية في المناطق الريفية. اشتملت أبيم والأرقم، فيما بينهما، على أهم المجموعات الاجتماعية المناهضة للسياسة الاقتصادية الجديدة، وقد سعت إلى إنشاء تحالف سوسيو سياسي ذو قاعدة عريضة مناهض للدولة وللسياسة الاقتصادية الجديدة.

تطورت الأرقم كمجتمع قائم بذاته ومتبعًا تعاليم قائدها، الشيخ الأشعري، بحذافيرها[٣]. فقد جمعت بين تعاليم الأشعري والمشاريع والأعمال التنموية في المناطق الريفية ذات القاعدة المجتمعية. كان تأثيرها على المشهد الريفي، حيث كانت نَشِطة، بارزًا؛ إلَّا أنَّ تأثيرها الكليَّ على الاقتصاد والمجتمع الريفي كان محدودًا. وهذا يعود إلى هيكلة وتعاليم الحركة الشبيهة بالمذهب الديني إلى جانب القصور الموجود في المنظمة في أرجاء المناطق الريفية من شبه جزيرة ماليزيا. **وبالتالي**؛ فلم تشكل الأرقم ذاك التحدي للحكومة الذي شكَّلته أبيم. في الواقع، لم تتعامل الحكومة مع الأرقم حتى (عام ١٩٩٤م)، عندما تمَّ حظرها واعتقال

---

(١) Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia", *Asian Survey*, 21, 10 (October 1981), pp. 1040- 41.

(٢) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 90.

(٣) عن الأرقم، انظر:
Nagata, *Reflowering of Malaysian Islam*, pp. 104 -16; Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 73-101; and Muhammad Syukri Sallaeh, *An Islamic Approach to Rural Development: The Arqam Way* (London: ASOIB International, 1992).

قائدها. لقد ميَّزت قراءة المنظمة الخاصة للإسلام وقواعدها الخيَّاطيَّة (sartorial) المنظمة عن الإسلام السائد في ماليزيا، وجعلت الأمر سهلًا على الحكومة للقضاء على أنشطتها.

كان تحدي أبيم مباشرًا، وبعيد المدى على حدٍّ السواء؛ إذ تُعَد أبيم تتويجًا للحراك السياسي الطلابي الذي بدأ (عام ١٩٦٩م). كان للطلاب دور أساسي في أعمال الشغب الإثنية، وفي إسقاط حكومة تانكو عبد الرحمٰن[(١)]. وكقوة سياسية، فقد نمت سلطتهم خلال السبعينات؛ إذ وفرت السياسة الوطنية للتعليم باعتبارها أحد مكونات السياسة الاقتصادية الجديدة جامعات جديدة، وزادت في عدد الطلبة الملايو، ومنح التعليم بالخارج[(٢)]. ارتفع عدد الطلبة الملايو في الجامعات إلى (٦٥٪) بين (١٩٧٠، و١٩٧٥م)، وفي ذلك الوقت ما يناهز عن (٦٠٠٠) طالب ملايوي يدرسون في الخارج على حساب منح دراسية حكومية[(٣)]. وبحلول (عام ١٩٧٩م)، (٦٦٪) من طلبة الجامعة سيكونون من الملايو؛ (٩٠٪) في الجامعة الوطنية الماليزية[(٤)]. إنَّ استثمار الحكومة في التعليم لم يُترجم إلى سيطرة على حياتها السياسية ونشاطها. في الواقع؛ في وقت مبكر من (عام ١٩٧١م) شعرت الحكومة بأنَّها مضطرة للحد من نشاطها من خلال قانون كليات الجامعة لـ(عام ١٩٧١م)[(٥)]. وهذا ما شجع أكثر التفات الطلاب إلى الحراك الإسلامي؛ إذ أمكنهم، من خلال التنظُّم في شكل حركات دعوية بدلًا من هيئات طلابية، تجنُّب تضييق الحكومة[(٦)].

إنَّ ما يفوق الزيادة في عدد الطلاب أهميةً وميلهم نحو الحراك هو هذا الالتفات نحو الإسلام، وهو ما يدل على خمود للسياسة القومية في أحد أهم شرائح المجتمع الملايوي؛ من أين سيبرز زعماؤها المستقبليون وجوهر طبقاتها الوسطى. فعلى سبيل المثال، كان أبو أنور إبراهيم، الذي بدأ حياته السياسية من خلال إنشاء أبيم، أحد الأعضاء فاعلين في أمنو[(٧)]. وقد كان أثر هذه النزعة واضحًا بالفعل في السبعينات؛ إذ

(١) Anwar, *Islamic Revivalism*, pp. 10-11.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 58.

(٣) *Ibid*, p. 59.

(٤) Nagata, *Reflowering of Malaysian Islam*, p. 56.

(٥) Anwar, *Islamic Revivalism*, p. 22.

(٦) Mehmet, *Islamic Identity*, p. 49.

(٧) عن الحياة السياسية لأنور إبراهيم، انظر:
John L. Esposito and John O. Voll, *The Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 177 98.

كانت في ذلك الوقت مصدر إحراج لأمنو، حيث كان المستوى التعليمي لمرشحي الباس أعلى من مرشحي أمنو، وقد كان التصور أنَّ الشباب المتعلم لا يوجد في أمنو، وإنَّما في أبيم وباس. **باختصار**: نظرًا للفجوة التعليمية بين أمنو ومنافسيها الإسلاميين؛ فإنَّه يبدو أنَّ المستقبل في قبضة هذا الأخير. أصبحت أمنو قلقة نوعًا ما إزاء هذه النزعة بعد الأداء القوي للباس في انتخابات (١٩٦٠م)، حيث تحصَّلت على ما يقرب من نصف أصوات الملايو[١].

يُعزى الالتفات إلى الإسلام إلى عدة عوامل. أولًا وقبل كل شيء: الاستياء من أمنو وأيديولوجيتها القومية العلمانية[٢]. صار الطلاب واعين بالإسلام بشكل أكبر في فترة ما بعد (عام ١٩٦٩م)، ورأوا انعكاسًا ضئيلًا لذلك الوعي في أمنو والسياسة الاقتصادية الجديدة. حيث يصف أبيم جنس قومية أمنو باعتبارها تمسُّكًا غير إسلامي بالعرق ـ العصبية ـ والذي يتعارض مع مفهوم المجتمع الذي جاء به الإسلام[٣].

كانت التأثيرات الدولية مهمة أيضًا. حيث وقع الالتفات إلى الإسلام في ماليزيا خلال عقد من الزمن ارتفعت فيه الإسلاموية إلى العلن في جميع أنحاء العالم الإسلامي. أنهت هذه الطفرة نظام بوتو في باكستان (عام ١٩٧٧م)، ومثَّلت تحدِّيًا لنظام السَّادات منذ (١٩٧٧م) فصاعدًا، وأسقطت مُلك بهلوي في إيران (عام ١٩٧٩م). تعرَّض الطلاب الماليزيون لهذه النزعات وأُشربوا أيديولوجيا الإسلاموية عبر الاتصال بالحركات الإسلامية بالخارج، وكذلك من خلال الكتابات الإسلامية في ماليزيا[٤].

في ماليزيا، كانت الاتصالات بين العلماء ومراكز التعليم الإسلامي في العالم العربي متينة دائمًا. فعلى سبيل المثال، زاول الكثير من العلماء الماليزيين ـ زعماء الباس ـ تعليمهم في الأزهر في مصر ومؤسسات عديدة في السعودية العربية[٥]. عملت المنظمات الإسلامية الدولية، وكذلك الحركات المكرَّسة لنشر الأرثوذكسية الإسلامية ـ

---

(١) K. J. Ratham and R. S. Milne, "The 1969 Parliamentary Elections in West Malaysia", *Pacific Affairs*, 43, 2 (Summer 1970), pp. 203-26.

(٢) Fred von der Mehden, "Malaysia: Islam and Multiethnic Politics", in John L. Esposito, ed. *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society* (New York: Oxford University Press, 1987), pp. 177-201.

(٣) Nagata, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism", pp. 129-50.

(٤) John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 137-38; Shanti Nair, *Islam in Malaysian Foreign Policy* (New York: Routledge, 1997), pp. 29-30.

(٥) Mehmet, *Islamic Identity*, pp. 104 -6.

مثل جماعة التبليغ بجنوب شرق آسيا (جمعية دعوية) ـ كقناة لنقل الأفكار بين الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية وماليزيا[1]. عرَّضت هذه الاتصالات الماليزيين للتطورات في العلاقات بين الإسلام والسياسة في العالم العربي وآسيا الجنوبية. على سبيل المثال: حذا الباس نموذج الإسلاميين في الشرق الأوسط وآسيا الجنوبية في المطالبة بتطبيق القانون الإسلامي وفرض قيود على مشاركة المرأة في الشؤون العامة والأنشطة الاقتصادية[2].

بَيْدَ أنَّ تأثير العالم العربي امتد إلى ما وراء قنوات الاتصال الدينية. لقد عززت الحرب العربية الإسرائيلية (عام ١٩٧٣م) ـ التي حركت نشاط الأبيم ـ وتفوُّق الأوبك مشاعر التضامن والتمكين الإسلامي والتي امتدَّت كذلك إلى ماليزيا[3]. ومع تدفق الثروة إلى الشرق الأوسط كان هناك علاقات اقتصادية أكبر بين ماليزيا ودول الخليج الفارسي، والاستثمارات من قبل الدول، والشركات وباعثي المشاريع من تلك المنطقة[4]. وكما كان الحال في باكستان، فقد دعَّمت الروابط الاقتصادية الخصبة بين العرب والماليزيين الوحدة والهُوية الإسلامية. كما فتحت روابط أكبر مع الشرق الأوسط الباب لضخ الأموال لفائدة المدارس والمشاريع الدينية في جميع أنحاء ماليزيا[5]. وبسبب حرصها على التأكيد على حقها في قيادة العالم الإسلامي، فضَّلت العربية السعودية رعاية المشاريع الدينية في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وهو ما قوَّى العلاقات المباشرة بين الماليزيين والزعماء الدينيين السعوديين.

كل هذا كان له تأثير في تعزيز دور الإسلام في الهوية الماليزية. فخلال العقد الذي شهد فيه الشرق الأوسط ثراءً وتمكينًا، كان الماليزيون يقتربون من الوحدة الإسلامية، ويتمنون أن ينتموا إلى العالم الإسلامي. ساهمت تلك الرغبة في وعي إسلامي سرعان ما تجاوز موقف أمنو من الإسلام.

كان تأثير الثورة الإيرانية (عام ١٩٧٩م) أن حوَّلت الهُوية الإسلامية الصاعدة النَّاجمة عن العلاقات الاقتصادية والسياسية مع الشرق الأوسط إلى وعي سياسي

---

(١) Mohamad Abu Bakar, "External Influences on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia", *Contemporary Southeast Asia*, 13, 2 (September 1991), pp. 220-28.

(٢) Rose Ismail, ed. Hudud in Malaysia: *The Issues at Stake* (Kuala Lumpur: SISI Forum, 1995).

(٣) Fred von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", in John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), p. 168.

(٤) *Idem, Two Worlds of Islam: Interactions Between Southeast Asia and the Middle East* (Gainesville: University Press of Florida, 1993), pp. 23-33.

(٥) *Ibid*, p. 18.

يتوازى بشكل وثيق مع الإسلاموية الشرق ـ أوسطية[١].

أوحت الثورة في إيران إلى بعض الناشطين أنَّ الدعوة إلى شكل مجابهي وعدواني ومُعَادٍ للمؤسساتية من الإسلاموية سيجعلهم أكثر أهمية وملاءمة[٢]. ومن ثَـمَّ انتشر هذا الاعتقاد في بعض السياسيين، فعلى سبيل المثال: التعجيل بحصول انشقاقات داخلية داخل الباس ممَّا أدَّى بالحزب إلى استكشاف الوعد بنشاط أكبر عن طريق مغادرة الباريسان الوطني[٣]. **وبالتالي؛** عملت إيران كمثال من خلال اقتراح مجالات جديدة للحوار والتعبئة مع عوائد أكبر على الفعَّالية. إضافة إلى ذلك، كان يُعتَقد أنَّ الثورة ـ إلى جانب تعبيرات أخرى عن الإسلاموية ـ كانت تقدُّميَّة، بينما كان يُنظر إلى المجتمع الماليزي على أنَّه مُنْحلٌ وراكدٌ. بالنسبة لكثير من الملايو، حملت الإسلاموية وعْدًا بالتنمية والتقدم الحقيقي الذي فشلت السياسة الاقتصادية الجديدة في تقديمه. ولذلك كانت محبِطَة للسياسة الاقتصادية الجديدة تمامًا كما كانت أيديولوجيا مناسبة للمعارضة. فعلى سبيل المثال، في (سبتمبر ١٩٧٩م) رفضت منظمة الطلبة الماليزيين في بريطانيا السياسة الاقتصادية الجديدة باعتبارها رأسمالية ومادية، لا تفيد سوى النخبة الفاسدة، ولا قيمة لها بالنسبة للفقراء[٤]. ومن ثَـمَّ هيَّأ الهجوم على السياسة الاقتصادية الجديدة الوضع لمناصرة حلٍّ إسلامي للمشاكل التي واجهت الملايو وماليزيا. إنَّ رفع الأبيم للإسلاموية لـم يكن فقط باعتبارها بديلًا لجنس القومية الملايوية التي تدعمها أمنو، وإنَّما لبيان أنَّ أمنو وزعماء الدولة لـم يكونوا يخدمون مصالح الملايو[٥].

اعتبرت قيادة الدولة الموجة الإسلامية مثيرة للاهتمام بالنسبة للسياسة الإقليمية الماليزية. حيث كانت الانفصالية الإسلامية في منطقة الآتشيه التابعة لجزيرة سومطرة، ومنطقة بطاني التابعة لجنوب تايلاند، ومنطقة ميندناو التابعة للفيليبين في تصاعد خلال السبعينات. إنَّ السكان المسلمين في هذه المناطق إمَّا أنَّهم من الملايو، أو كانت لهم روابط تاريخية بالملايو. ولذا كان للإسلاموية في ماليزيا قدرة على فرض استقرار سياسي في المنطقة والتأثير على العلاقات الماليزية الحساسة بشركائها في آسيان[٦].

---

(١) Mehmet, *Islamic Identity*, pp. 104 -6; Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 73.

(٢) Muzaffar, *Islamic Resurgence*, pp. 31-32.

(٣) Alias Mohamed, *PAS' Platform: Development and Change1951-1986* (Petaling Jaya: Gateway Publishing, 1994), pp. 138-64.

(٤) Nagata, "Religious Ideology", p. 429.

(٥) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 83-84.

(٦) Mohamamd Abu Bakar, "Islam in Malaysia's Foreign Policy", *Hamdard Islamicus*, 13, 1 (Spring 1981), pp. 6-7.

كان الطلبة بالخارج يتغيرون أيضًا من خلال التفاعل مع الاتجاهات الإسلامية في جنوب آسيا[١]. أنشأ الكثير منهم في كلٍّ من بريطانيا وأستراليا والولايات المتحدة جمعيات طلابية إسلامية (*Persuatan Islam*)، وانضموا إلى الاتحادات الطلابية الإسلامية، حيث برزوا كفاعلين مهمين في اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة أو فيدرالية الجمعيات الإسلامية في بريطانيا[٢]. كما شكَّلوا مجموعة الدراسات الماليزية الإسلامية **سُوَارَا** الإسلام (صوت الإسلام) ومجلس النواب الإسلامي[٣]. لقد تـمَّ في هذه المنتديات دراسة أعمال الإسلاميين الراديكاليين من العالـم العربي ومولانا المودودي في باكستان، وإدراج الحجج الإسلامية حول العدالة الاجتماعية والدولة الإسلامية في نظرتهم السياسية للعالـم[٤].

عادت هذه الأفكار إلى ماليزيا مع الطلاب العائدين ليتكيفوا مع الأفكار التي رُوِّج لها في الجامعات الماليزية من قبل أبيم، وفي المناطق الريفية من قبل الأرقم، وفي المساجد من قبل العلماء الذين تلقوا تكوينهم في الأزهر أو في السعودية، والذين كانوا قد بدأوا بالفعل في الحراك السياسي الإسلامي[٥]. كما أشارت شعبية الإسلاموية بين الطلبة العائدين إلى أنَّ النشاط الديني كان يتدفق بشكل متزايد إلى الشرائح التي تتمتع بامتيازات أكثر من مجتمع الملايو وقيادته المستقبلية. فعلى سبيل المثال؛ عادت ابنة رئيس الوزراء حسين عون من دراستها بالخارج وهي ملتزمة باللباس الإسلامي للمرأة[٦].

وبحلول منتصف السبعينات، كان من الواضح أنَّ ماليزيا كانت في خضم صحوة إسلامية واسعة النطاق امتدت من الالتزام الشخصي إلى النشاط السياسي. وقد برز الطلبة باعتبارهم أهم الفاعلين في الحركة الإسلامية؛ إذ كانوا حاضرين في حركات دعوية عديدة وفي الباس. غير أنَّ أبيم كانت أهم أداة لهم، والتي لـم تصبح في السبعينات أقوى منظمة دعوية وحقوقية فحسب، وإنَّما صارت تمثل تحدٍّ مباشر لسيطرة أمنو على سياسة الملايو وتصورهم للدولة الماليزية[٧]. تـمَّ تأسيس أبيم بشكل رسمي

---

(١) Anwar, Islamic Revivalism, pp. 25-31.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 60; Abu Bakar, "Islamic Revivalism", pp. 1042-43.

(٣) Anwar, *Islamic Revivalism*, pp. 27-28; and Nair, *Islam in Malaysian Foreign Policy*, p. 30.

(٤) Anwar, *Islamic Revivalism*, pp. 27-28.

(٥) Abu Bakar, "Islamic Revivalism", p. 1042.

(٦) Anwar, *Islamic Revivalism*, pp. 30-31.

(٧) عن أصول آراء أنور إبراهيم والأبيم، انظر:
Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, pp. 177-98.

(عام ١٩٧٢م) بـ(١٥٣ عضوًا). فقد كانت تتويجًا للحراك الطلابي في فترة (١٩٦٩ - ١٩٧١م)[١]، جامعة بين الرسالة الدعوية التي كانت سائدة خارج الحرم الجامعي ومطالب الطلبة السياسية من أجل تغيير سوسيو سياسي في الجامعات[٢]. كانت أبيم منذ البدء مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بزعيمها ذي الشخصية الكاريزماتية أنور إبراهيم، الذي ترأس أبيم ما بين (١٩٧٤م) واستقالته (عام ١٩٨٢م). كان أنور في جامعة مالايا خلال أعمال شغب (عام ١٩٦٩م) وكان له دور فعال في ربط هُوية الملايو بعد (١٩٦٩م) بالإسلام. لقد أثبت فاعليته داخل أبيم في ربط مسألة «بقاء الملايو» - والتي أصبحت مسألة محورية في السياسة الملايوية عقب (١٩٦٩م) - بالهُوية الإسلامية[٣]. أكدت أبيم على الأخلاق إلى جانب المطالب بالعدالة الاجتماعية وحقوق الملايو، وأضفت شعبية على فكرة أنَّ الإسلام هو الترياق لجميع الأمراض الاجتماعية والمشاكل الاقتصادية[٤]. **ومع ذلك**؛ لم تدعُ أبيم علنًا إلى إقامة دولة إسلامية، بدلًا من ذلك دعت إلى تغيير سوسيو سياسي من الأسفل مستندة إلى القيم الإسلامية. إضافة إلى ذلك، فقد دعت إلى تأويل تلك القيم بغية استيعاب المجتمع الماليزي المتعدد[٥]. لقد دعت أبيم إلى إقامة دولة إسلامية تقوم على القوانين والقيم الإسلامية. إلَّا أنَّها اعترفت بالمشاكل التي واجهت الحملة لإقامة دولة إسلامية، وذلك نظرًا إلى التكوين الإثني لماليزيا. **نتيجة لذلك**: فقد أقرَّ أنور وأبيم بأنَّ الإسلاموية في الشرق الأوسط وجنوب آسيا لا يمكن توريدها كما هي إلى ماليزيا، في حين توفر الأيديولوجيا الإسلامية التي ولدت في الشرق الأوسط وجنوب آسيا نموذجًا يحتذيه الماليزيون؛ إلَّا أنَّه يلزم تعديله ليتلاءم مع حاجيات مجتمع متعدد الإثنيات[٦]. صرَّح أنور في المؤتمر السنوي لأبيم (عام ١٩٧٩م) أنَّ «الإسلام هو الحل لمشاكل المجتمع المتعدد»[٧].

أصبح أبيم تحت قيادة أنور مُهَيْمِنًا في كلٍّ من السياسة الإسلامية والسياسة

---

(١) عن أبيم، انظر:

Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 73-101; idem, "ABIM", in John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995); Nagata, *Reflowering of Malaysian Islam*, pp. 87-104; Muzaffar, Islamic Resurgence, pp. 48-52; Esposito and Voll, Islam and Democracy, pp. 130-33.

(٢) Anwar, *Islamic Revivalism*, p. 12.

(٣) *Ibid.*

(٤) Abu Bakar, "Islamic Revivalism", p. 1046- 47; and Nagata, "Religious Ideology", p. 428.

(٥) Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, pp. 177-98.

(٦) مقابلات مع أنور إبراهيم، وصديق فاضل، ومحمد نور مانوتي، (يونيو - أغسطس ١٩٩٧م)، كوالالمبور.

(٧) Nagata, *Reflowering of Malaysian Islam*, p. 95.

الطلابية خلال السبعينات، ومزج بين طاقتيهما لخلق قوة سياسية مكينة[1]. بلغت عضوية أبيم في منتصف السبعينات (٤٠,٠٠٠، و١٠٠ شعبة)[2]. وقد لاقت اعترافًا بها خارج ماليزيا، وأوسمة من العربية السعودية وباكستان، وآية الله الخميني في إيران[3].
كانت إسلاموية أبيم حداثية وإصلاحية، وبهذا كانت مختلفة عن الإسلاموية التقليدية للباس والحركات الدعوية في المناطق الريفية. لهذا السبب، كانت لها جاذبية في المناطق الحضرية وفي صفوف الطبقة الوسطى الصاعدة. قادت أبيم تغييرًا سوسيو سياسي من خلال غرس القيم الإسلامية في المجتمع. لقد شددت على التعليم، ومن أجل تحقيق هذه الغاية أنشأت المعاهد الثانوية الإسلامية (ياياسان أندا)، والتي كانت ستُنفذ هدفها المتمثل في إصلاح القيم الاجتماعية، ونقلت رسالتها خارج الحرم الجامعي وعمَّقت قاعدتها الاجتماعية. لم تكن أبيم حزبًا سياسيًا، رغم أنَّها قد ظهرت كذلك في نواح كثيرة، خاصة في الوقت الذي كانت فيه الباس جزءًا من الباريسان الوطني ـ أي: عندما كانت أبيم القوة الإسلامية المعارضة الرئيسية ـ، وإنَّما عمِلت كحركة دعوية مكرَّسة لنشر الإسلام.

كانت انتقادات أبيم لأمنو، ولفساد زعماء الدولة والنخبة السياسية، وللنخبة والمحسوبية وفشل السياسة الاقتصادية الجديدة، وللثقافة النخبوية «المتغرِّبة» أكثر مباشر وصرامة[4]. وصف صديق فاضل، قيادي في أبيم، موقف المنظمة على النحو التالي:

كان الزعماء يُدينون الفساد، في حين أنَّهم كانوا يجمعون الثروة لأنفسهم. لقد تحدثوا عن قومية الملايو، ولكنَّهم كانوا منعزلين عن الجماهير. لقد كانوا مهووسين بالغرب. لقد كانوا مراعين جدًّا للمشاعر المعادية للملايو. لقد كانوا بطيئين جدًّا في تنفيذ السياسات الوطنية في مجال التعليم واللغة. لقد نفذ صبرنا، وكنا غاضبين بسبب محنة شعب الملايو، بسبب تعليمهم، والتنمية والصحة في المناطق الريفية... لقد كنا غاضبين جدًّا، مشمئزين وغير راضين عن الحكومة. لقد بدا وكأنَّه لا يوجد أساس أخلاقي ولا إرشاد روحي. لقد لجأنا إلى الإسلام لملء هذا الفراغ وللبحث عن الإرشاد[5].

---

(١) Nash, "Islamic Resurgence", p. 707.

(٢) Nair, *Islam in Malaysian Foreign Policy*, p. 29; and Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 77.

(٣) Abu Bakar, "Islamic Revivalism", p. 1048.

(٤) Esposito and Voll, *Islam and Democracy, p. 131.*

(٥) اقتُبست في:

Muzaffar, *Islamic Resurgence*, pp. 12-13.

كما انتقدت أبيم استعمال الحكومة لقانون الأمن الداخلي - وهو إحدى رواسب الفترة البريطانية، والذي يعطي صلاحيات واسعة للحكومة من أجل تعليق الحريات الشخصية - مطالبةً بحريات شخصية أكبر ووضع قيود على ممارسة الدولة للسلطة. كان يُعَبَّر عن مثل هذا النوع من الآراء في جهاز المنظمة، الرسالة، وهو ما فسَّر سبب شعبيتها خارج قاعدتها الطلابية للدعم.

أنشأت أبيم أيضًا هيكلة تنظيمية ذات قاعدة عريضة امتدت إلى جميع أنحاء ماليزيا؛ إذ نشرت المنظمة أفكارها من خلال خلايا الدراسة والمحاضرات والندوات، واستمرت في التجنيد في صفوف الشباب والمهنيين في المناطق الحضرية. وبحلول منتصف السبعينات، بات حجم أبيم لوحده مصدر قلق بالنسبة لأمنو، والتي أدركت إمكانيات منافس حائز على نسبة من العضوية والأتباع مثل التي كانت لأبيم.

تطلع بعض مَن في أمنو إلى السلاطين والعلماء لاحتواء النشاط الدعوي. فعلى سبيل المثال، انتقد تانكو عبد الرحمٰن السلاطين لعدم سيطرتهم على الدعاوى المتطرفة[1]. غير أنَّه باعتبار أنَّ النشاط الدعوي في السبعينات قد رفض العادات والعرف باعتبارها غير إسلامية؛ فإنَّه قد رفض كذلك سلطة السلاطين التي كانت قائمة على العادات[2]. ولذلك كان على أمنو أن تجهِّز الدولة بالوسائل لاحتواء أبيم والحركات الدعوية الأخرى. كانت استجابة أمنو وزعماء الدولة للتحدي الإسلامي أوَّل الأمر أن دعموا الشرعية الإسلامية للحكومة، وبخاصة عبر الأعمال الرمزية والتصريحات.

في (عام ١٩٧٢م)، أعلنت الحكومة أنَّ السياسة الاقتصادية الجديدة متجذِّرة في القرآن ومصادر الشريعة الإسلامية. كما تـمَّ فرض غرامات على الملايو بسبب تعاطي الكحول[3]. ومع أواخر السبعينات، أصبح استعمال اللغة الإسلامية في الخطابات العامة وتصريحات زعماء الدولة أمرًا روتينيًّا[4]. كما ارتفعت نسبة بث الأذان على التلفزيون والرعاية الحكومية لبناء المساجد، وزادت نسبة ظهور قادة أمنو وزعماء الدولة في وظائف دينية. أصبحت السياسة الخارجية موالية للعرب، وفي (عام ١٩٧٣م) تـمَّ إنهاء التجارة مع إسرائيل[5]. وأخيرًا، كان المقصود من

(١) Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective", *Asian Survey*, 23, 8 (August 1983), pp. 958-75.

(٢) Nagata, "Religious Ideology", pp. 415-16.

(٣) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 66.

(٤) Abu Bakar, "Islamic Revivalism", p. 1051.

(٥) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 65.

ضمِّ باس إلى الباريسان الوطني إضفاء شرعية إسلامية على النظام الحاكم.

ومع ذلك؛ لـم توقف هذه التدابير مدَّ الإسلاموية، وبخاصة تأثير أبيم المتصاعد. بات هذا واضحًا خلال انتفاضة بالينغ (عام ١٩٧٤م)، وهي حركة احتجاجية قام بها الفلاحون وشاركت فيها أبيم. كانت الانتفاضة مصدر قلق لزعماء الدولة. فإلى حد ذاك الحين، كان الشيوعيون الذين يقودهم الناشطون الصينيون هم من يقود مثل هذا النوع من المعارضة، والتي كان من السهل على الحكومة التعامل معها من خلال الاعتماد على هوية الملايو. كانت انتفاضة بالينغ أول مثال على انتفاضة للفلاحين ذات قاعدة ملايوية وتستلهم الإسلام: مواجهةً بين الملايو وقيادة مالايا. استجاب زعماء الدولة لما رأوه تهديدًا إسلاميًا لموقعهم وصعودًا لأبيم عن طريق تكتيكات الذراع القوية. في (عام ١٩٧٤م)، تـمَّ اعتقال أنور صحبة (١١٦٩ عضوًا) من الأبيم[١]. وفي العام نفسه، وضعت أمنو خططًا لتوسيع نطاق البيروقراطية الدينية الاتحادية، بما في ذلك (*Pusat Penyelidekan Islam Malaysia*) (مركز البحوث الإسلامية بماليزيا [Pusat Islam])، وأسست (*Pusat Dakwah Islamiyah*) (مركز الدعوة الإسلامية) في الأمانة العامة لرئيس الوزراء[٢]؛ وأعدَّ مجلس الفتوى العامة، ووكَّلت المجلس الديني للمقاطعة الاتحادية (مجلس علماء الإسلام) بمهمة تنظيم الحركات الدعوية[٣]. كما أنشأت الحكومة منظمة دعوية خاصة بها عن طريق باركيم (عام ١٩٧٥م). حشد رئيس الوزراء السابق، العلماني تانكو عبد الرحمٰن، الدعم من أجل باركيم داخل ماليزيا، وكذلك في جميع أنحاء العالـم العربي، حيث صاغها وكأنَّها حركة إسلامية دولية مكرَّسة لدعوة غير المسلمين في ماليزيا للإسلام، خاصة في بورنيو. لقي باركيم دعمًا من العربية السعودية والكويت وليبيا، وأضفت على الحكومة نوعًا من الشرعية الإسلامية. فعلى سبيل المثال؛ تلقى تانكو عبد الرحمٰن جائزة فيصل من السعودية العربية وجائزة الهجرة من باكستان لخدمة الإسلام[٤].

لـم تسعَ أمنو، من خلال هذه التدابير، إلى تقمُّص صورة إسلامية فقط - خاصة عندما أصبحت جزءًا من الحركة الدعوية -، وإنَّما سعت إلى تنظيم النشاط الدعوي بصفة عامة. خصوصًا مع نهاية السبعينات، حيث أصبحت أمنو قلقة حيال

---

(١) Anwar, *Islamic Revivalism*, p. 23; Means, Malaysian Politics, p. 37.

(٢) Nair, *Islam in Malaysian Foreign Policy*, p. 31.

(٣) Nash, "Islamic Resurgence", p. 714.

(٤) *Ibid*, p. 96.

اضطرابات العملة والفلاحين التي لها صلات بالحركات الدعوية[١]، إضافة إلى الحركات الدعوية المعادية للهنود والتي قادت الهجوم على المعابد والممتلكات الهندية أثناء حادثة كرلينغ (عام ١٩٨١م)[٢]. نظرًا لقلقها حيال تصاعد العنف والتشدد، ميَّزت أمنو بين الدعوة «القويمة» والدعوة «المنْحُولَة» مبرِّرة استعمال العنف تجاه هذه الأخيرة. تمثَّلت استراتيجية أمنو في التفريق ثـمَّ السيادة على الحركات الدعوية عن طريق عزل الراديكاليين والمتطرفين، إضافة إلى مجموعات صغيرة ذات قواعد صغيرة من الأتباع، إلى جانب احتواء أوسع الحركات الدعوية السائدة من خلال باركيم[٣]. غير أنَّ الفروق التي جعلتها الحكومة كانت اعتباطية إلى حدٍّ ما. وفقًا لأحد الاستطلاعات (عام ١٩٨١م)، كان هناك (٤٠ حركة دعوية متطرفة) مع (٣٠,٠٠ عضوًا)[٤].

ومع ذلك؛ فقد فشلت هذه التدابير في إبطاء انتشار الإسلاموية، والتي شكلت مع انفصال باس من الباريسان الوطني تهديدًا إضافيًّا لأمنو. لقد أقنع التغيير الواضح في ميزان القوى بين الأنظمة العلمانية والمعارضة الإسلامية في الشرق الأوسط وجنوب آسيا الباس بأنَّه كان لديه الكثير ليكسبه من خلال ترك الباريسان الوطني. اعتقد الباس أنَّه بمجرد مغادرته الائتلاف الحاكم؛ فإنَّه سيكون في وضع يمكِّنه من الاستفادة من المزاج السياسي في البلاد، وتسخير طاقات الحركات الإسلامية الحضرية والريفية لتشكيل تحدٍّ فعَّال لأمنو. ومن (عام ١٩٧٧م) فصاعدًا، أصبح الباس أيضًا تهديدًا إسلاميًّا ملحوظًا لأمنو وزعماء الدولة.

لقد أبقى باس، منذ نشأته (عام ١٩٥١م)، على الصلة بين الإسلام والهُوية والقومية الملايوية؛ إلَّا أنَّه لـم يتمكن من تحدِّي أمنو سواء أيديولوجيًّا أم سياسيًّا. ظلَّ تأثير الباس محدودًا بالمقاطعات الشمالية ذات وجود ملايوي ووعي إسلامي أكبر، ولا سيما: كيدا، وكيلانتان، تيرينغانو[٥]. كما دعا الباس، منذ نشأته، إلى حكم إسلامي في ماليزيا. كانت رؤيته للإسلام أكثر صرامة وأكثر شوفينية من رؤية أبيم. رغم قبول الباس بالديمقراطية؛ إلَّا أنَّه فضَّل دورًا مباشرًا للعلماء في عملية الحكم،

---

(١) Nagata, "Religious Ideology", p. 412.

(٢) Barraclough, "Managing the Challenges", p. 961.

(٣) لمناقشة عامة حول استراتيجية حكم الإسلام، انظر:
David Camroux, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-Option, and Confrontation", *Asian Survey*, 36, 9 (September 1996), pp. 856-57.

(٤) *Ibid*, p. 960.

(٥) Hussein, "Muslim Politics".

الأمر الذي ألمح إلى الثيوقراطية. كما سوَّى الباس بين الإسلاموية والتحرر من «الثقافة الصفراء»: التأثير الصيني على ماليزيا[1]. كانت مغادرة الباس لأمنو بعد الاستقلال، في المقام الأول، جزئيًّا بسبب مراعاة الحزب للمجتمعات الهندية، والتي سوَّتها بكل تناقض بالإسلام[2].

كانت نظرة باس إلى الإسلام في تناسق مع الحساسيات الدينية للناخبين في المناطق الريفية والبلدات الصغيرة الذين دعموا الحزب. كما عكست تفكير هؤلاء العلماء والقادة الدينيين الذين تلقوا تعليمهم في الشرق الأوسط وفي الأزهر أو في مكة والمدينة، وكذلك في جنوب آسيا في المؤسسات المحافظة مثل ديوبند. لهذا السبب، لـم يتمكن من تقديم عرض فعال للحصول على صوت الطبقة الحضرية الوسطى الملايوية.

رأت باس فرصة في أبيم، حيث فتح أنور وأبيم المناطق الحضرية، والطبقات الوسطى، والمهنيين أمام الإسلام والإسلاموية، ممَّا خلق في جوهره فرصة فريدة لباس. غادر باس الباريسان الوطني لاستكشاف الإمكانيات التي دفع بها النشاط الدعوي في السبعينات وأبيم إلى الواجهة[3]. خضعت عضوية باس إلى تغيير في فترة السبعينات لجعل الحزب أكثر انفتاحًا على تلك الاحتمالات. خلال فترة السبعينات، تـمَّ الاستعاضة عن الحرس القديم تدريجيًّا بالنشطاء الإسلاميين الشباب والعلماء، كثيرٌ منهم كانوا قادة في أبيم، أو كانوا متورِّطين في النشاط الطلابي في بريطانيا. سعت هذه الأصوات الشابة إلى تجديد باس بغية تحويلها إلى قوة الطليعة لإنشاء جمهورية إسلامية في ماليزيا. فقد بدأوا في التوظيف والتدريب وتنظيم النزعات، وغيَّرت منبر باس للزيادة في جاذبيتها بالنسبة للدوائر الانتخابية الخاصة بأبيم. وبما أنَّ أبيم لـم تكن حزبًا سياسيًّا؛ فإنَّها لـم تستطع الاحتفاظ بالسيطرة على أعضائها إلَّا لفترة محدودة من الزمن. وعلاوة على ذلك؛ فإنَّها لـم تتمكن من استخدام التعبئة الطلابية في الساحة السياسية مباشرة. على النقيض من ذلك، كان باس حزبًا سياسيًّا، وهو بذلك الوجهة الطبيعية «للمتخرجين» من أبيم. لقد جعلت القيادة الجديدة لباس، خاصة المتشدد أيديولوجيًّا حجِّي عبد الهادي أوانغ (رئيس وزراء تيرينجانو منذ عام ١٩٩٩م)،

---

(١) Esposito and Voll, *Islam and Democracy*, p. 134.

(٢) Delair Noer, "Contemporary Political Dimensions of Islam", in M. B. Hooker, *Islam in South-East Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1983), p. 200.

(٣) عن الصراع بين أمنو وباس، انظر:

Muzaffar, *Islamic Resurgence*, pp. 84 -87.

خَلْق رابطة أيديولوجية وتنظيمية بين باس وأبيم حجر أساس في عرْضٍ إسلامي فعَّالٍ للسلطة[١].

إثر مغادرته للباريسان الوطني، سرعان ما تبنى باس خطاب أبيم. فقد جعل المطالبة بـ«دولة إسلامية» أمرًا مركزيًّا بالنسبة لبرنامجه، ووصف أمنو والقومية الملايوية باعتبارها طائفية ضيِّقة. كما انتقد باس السياسة الاقتصادية الجديدة والتنمية الصناعية في ماليزية إلى جانب التأثير الثقافي الغربي[٢]. انطلاقًا من هذا التمهيد، اقترب أوانغ وباس بعد أن أُطلق سراحه من السجن (عام ١٩٧٥م) ليشكلوا تحالفًا بين باس وأبيم.

ومع ذلك؛ فقد ظل باس أكثر راديكالية من أبيم، حيث قامت بتجنيد العناصر الأكثر راديكالية في صفوف أبيم والطلبة الملايو في بريطانيا. اتبع الحزب بشكل وثيق تعاليم (**سيد قطب المصري**)، و(**المودودي الباكستاني**)، و(**الخميني الإيراني**) بعد (عام ١٩٧٩م). وكانت رؤيته للدولة الإسلامية أقرب إلى رؤية النماذج الشرق أوسطية والجنوب آسيوية من رؤية أبيم. في حقيقة الأمر، لقد رأى في الطابع الكوني للإسلام وسيلة للحد من تعلُّق الملايو بالقومية، وبالتالي؛ لوضع حدٍّ لسيطرة أبيم. من نواحٍ عديدة كانت أبيم منذ البداية غير مرتاحة بخصوص هذا البعد لباس. فقد كانت أبيمُ بدورها معجبة بالقوى الإسلامية خارج ماليزيا، لكنَّها لـم تسع إلى محاكاة راديكاليتها. وهذا ما جعل التحالف بين القوتين الإسلاميتين مشكِلًا. بشكل خاص بقيَ أنور حذرًا، فقد كان محترزًا من الخطاب الشديد لباس وإسلامويتها التي لا تقبل التنازل، وكان يعتقد أنَّه ليس مرجحًا أن تعمل مقاربة باس في مجتمع ماليزي متعدد الإثنيات، وقد تعزل الطبقة الوسطى الملايوية كذلك. لقد حال تذبذب كل من أنور وأبيم دون وجود تحدٍّ إسلامي موحَّد ضد الدولة في المنعطف الحرج في السبعينات. كما فتح الباب أمام أمنو لتقدم عرضًا للحصول على الدعم من أبيم.

بين (عاميْ ١٩٧٧، و١٩٨٢م)، تنافست أمنو وباس حول الحصول على الدعم من أبيم. وفي (عام ١٩٨٢م) خرجت أمنو منتصرة. في تلك السنة أقنع رئيس الوزراء مهاتير محمد أنور بالانضمام إلى أمنو. فاستقال أنور من أبيم، إلى جانب العديد من قادته، وانظمَّ إلى الحزب الحاكم والعديد من مؤسسات الدولة. استمرت أبيم في العمل كحركة شبابية شبه رسمية، غير أنَّها خسرت استقلاليتها، ومع مرور الوقت، سلطتها ونفوذها. سرعان ما ارتقى أنور في صفوف أمنو ليصبح نائب زعيم الحزب،

---

(١) عن أوانغ، انظر:

Mohamed, *PAS' Platform*, pp. 165-200.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, pp. 114-23.

وكذلك نائب رئيس الوزراء، وعمل كرئيس للوزراء في (عام ١٩٩٧م)، قبل إقالته واعتقاله في (عام ١٩٩٨م)، (والتي سيتم مناقشتها في الفصول اللاحقة).

كان قرار أنور في اختيار أمنو بدلًا من باس قرارًا براجماتيًّا[١]. رأى أنور أنَّه بما أنَّ باس كان خاضعًا لهيمنة العلماء؛ فمن المرجح أن يصبح أكثر راديكالية عند استجابته للأحداث في الشرق الأوسط وجنوب آسيا. فقد اعتقد أنَّ قاعدة أبيم للدعم المتمثلة في الطبقة الحضرية الوسطى لن تكون مرتاحة مع راديكالية باس، ولا مع اتِّباع قيادة علمائه. لقد كان أبيم يفضِّل منذ البدء «إسلاموية ماليزية» تستعير أفكارًا من الخارج، ولكنَّها تكيِّفها حسب حاجيات ماليزيا. خلفيَّة أنور الخاصة أقنعته بضرورة مثل هذه المقاربة وجعلت من العصيِّ عليه أن يتبع باس. فهو من سلالة هندوسية ونشأ في بينانغ؛ أحد المستوطنات الاستعمارية البريطانية الأصلية ذات طائفة صينية ضخمة تشتغل في بعث المشاريع. كانت مقاربة باس أكثر انسجامًا مع الأجواء الثقافية للولايات الشمالية الماليزية التي يغلب عليها الملايو بشكل أكبر. أدرك أنور قصور الراديكالية الإسلامية ـ وقد كان في هذا متقدمًا على المفكرين الإسلاميين في كل مكان ـ في حين سيظل الباس مفتونًا بالراديكالية لفترة أطول بكثير، متوقعًا أن تنتج له ما أنتجت الثورة في إيران. **وكنتيجة لذلك**: اختلف أبيم وباس حول جدوى العمل الراديكالي، ونطاق الأسلمة في المجتمع والسياسة. في حين كان موقف الباس محاكيًا للنماذج الإيرانية والعربية، كان أنور قد تحرك في اتجاه إسلاموية مُتَكيِّفة.

علاوة على ذلك: بشكل تقليديٍّ كان الباس قويًّا فقط في ولايات كيدا، كيلانتان وتيرينغانو. من ناحية أخرى، كانت أمنو منظمة قومية. من الأرجح أن تؤثر أبيم على الدولة والطيف الأوسع من مجتمع الملايو من خلال أمنو. لا زال كثير من الملايو، رغم انتقادهم لأمنو، متعلِّقين بها وما كانوا ليتَّبعوا أبيم نحو الباس. وبالتالي، هيَّأت أمنو الوضع لزواج قابل للتحقُّق بشكل أكبر بين الإسلاموية والدولة العصرية، الأمر الذي رغب فيه أتباع أبيم أكثر من رغبتهم في منبر الباس.

بعد فترة وجيزة من إطلاق سراح أنور، قام مهاتير محمد، الذي كان نجمًا صاعدًا في أمنو حينئذٍ وعرف أنور من خلال الروابط الأسرية، بدعوة زعيم أبيم للانضمام إلى أمنو وعرض رسالة أبيم على الحزب. كانت علاقة أنور بمهاتير حاسمة في اتخاذ أبيم القرار لصالح أمنو. ومع ذلك، فقد وثِق أنور بمهاتير ـ الذي تلقى موقفه

(١) مقابلات مع أنور إبراهيم، وصديق فاضل، ومحمد نور مانوتي، (يونيو ـ أغسطس ١٩٩٧م)، كوالالمبور.

حيال حقوق الملايو دعمًا من أبيم ـ واختار الحزب القومي بمثابة الوسيلة المناسبة لتسليط تأثير أبيم على الدولة ومجتمع الملايو الأوسع. ألزم العقد بين أبيم وأمنو هذا الأخير بانفتاح كبير على الإسلام، وهو ما ضمن، بدوره، صعود مهاتير إلى سدة الحكم في الحزب.

لقد تسبب فشل الباس في صياغة اتفاق وحدة مع أبيم، وقراره في إيداع حظوظها في النموذج الشرق أوسطي والجنوب آسيوي للإسلاموية المتزمّتة والمعادية للدولة، تسبب كل ذلك في تعريض إمكانيات الإسلاموية للفوز بالدولة للخطر. بعد فقدان أمنو لشرعيتها الإسلامية عقب مغادرة الباس للباريسان الوطني، سرعان ما استغلت الفروق بين باس وأبيم. وهكذا أحبط أمنو وزعماء الدولة تقدم الإسلاموية نحو السلطة، غير أنَّه يتوجب عليهم بذل المزيد من الجهد من أجل احتواء خطرها. وهذا لن يقع حتى فترة الثمانينات عندما سيلتزم مهاتير محمد بأسلمة الدولة.

كما حملت الإسلاموية في السبعينات بعض الوعود لأمنو، والتي مثل مهاتير كانت سريعة في إدراكها، وأحيانًا، في استغلالها. كانت الإسلاموية داعمةً بشكل عام لسلطة الدولة. فقد روجت لفكرة الدولة القوية التي لا تواجهها أية عراقيل في مساعيها الرامية إلى تغيير المجتمع. يمكن لهذه الدولة فقط أن تضمن الانسجام الاجتماعي والتنمية الحقيقية من خلال إضفاء الصبغة المؤسساتية على القيم والقوانين الإسلامية. في حين كان تصوُّر باس لهذه الدولة بكونها متجذرة بشكل ضيِّق في القانون الإسلامي ممَّا يقرب أن يكون دولة ثيوقراطية، فقد طرح أبيم وجهة نظر أكثر مرونة. دافع أنور وأبيم عن تمسك زعماء الدولة بالإسلام، وليس بالضرورة إعادة بناء الدولة من جديد على أساس مخطط إسلامي مسبق. لم تكن علامة الإسلامية فقط في الالتزام بتأويلات ضيقة للقانون الإسلامي أو في تزعُّم العلماء، وإنَّما في الحكم الصائب والقبول بالقيم الإسلامية. حاجج أنور قائلًا: «لقد شاهدنا نفاق ما يسمى: بالنخبة السياسية الحديثة... لقد شعرنا بالفساد المستشري والانحطاط الأخلاقي. لذا؛ انتقلنا لرؤية أهمية الإسلام في سياق مجتمعي»[1]. فقد وفر الإسلام أيديولوجيا لحكم أفضل. كانت الدولة الإسلامية غاية مرجوة، ليس فقط لأنَّها كانت إسلامية، وإنَّما لأنَّها كانت جيدة. ولهذا كان خط التفكير هذا منفتحًا على التعايش مع الأقليات في اقتصاد مفتوح طالما التزمت الدولة بالمعايير الإسلامية وضمنت العدالة الاجتماعية والاقتصادية. **في الواقع**: حاجج أنور أنَّ حقيقة المجتمع الماليزي متعدد الإثنيات

---

(١) مقابلات مع أنور إبراهيم في:
Joyce M. *Davis, Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1997), p. 299.

جعلت إسلاموية الشرق الأوسط وجنوب آسيا التي لا تقبل التنازل - والتي سعى الباس إلى محاكاتها - غير مناسبة لماليزيا[(١)]. **وبالتالي**؛ كان تركيز أنور على القيم أكثر من القانون، وعلى الأخلاق أكثر من القيود الصارمة والسريعة في تعريفه للنظام الإسلامي المرجو. خرج أنور في نواحٍ عديدة من القيود الصارمة للأيديولوجيا الإسلامية ليصوغ تأويلًا أرحب لماهية الدولة الإسلامية، ولِماذا يجب تأسيسها. منح هذا التأويل زعماء الدولة حيِّزًا أكبر للتعامل مع المطالب الإسلامية أمامهم.

كانت الدولة الإسلامية في جوهرها، حسب صياغة أبيم، حجة لتركيز السلطة في الدولة وتوسيع طاقتها. لكي تكون إسلامية، كان على الدولة أن تبذل المزيد من الجهد، وأن تسيطر أكثر، وتنظم أكثر، وأن تفعل كل ذلك بشكل أكثر كفاءة وضمن الحدود الأخلاقية الإسلامية. إضافة إلى ذلك، دافع أبيم عن العمل الجاد والانضباط والوحدة؛ جميع القيم التي ستروِّج لها الدولة في الثمانينات كأساس لتحقيق نموها الاقتصادي؛ إذ سوف ترد الدولة على التهديد الذي فُرض على سلطتها خلال الثمانينات من خلال الإسلاموية، لكنَّها ستسعى أيضًا إلى الاستفادة من الإمكانيات المتأصِّلة فيها.

*** التحدي الإسلامي في باكستان خلال السبعينات، (الجماعة الإسلامية ونظام المصطفى):**

كان الفاعلون الإسلاميون في باكستان خلال السبعينات هم: الجماعة الإسلامية، وجناحها الطلابي جمعية الطلبة الإسلامية (IJT). كذلك كانت أحزاب العلماء مهمة خاصة جمعية علماء باكستان (JUP) وجمعية علماء الإسلام (JUI)[(٢)] - حيث أصبح كلاهما مهتما بالسياسية وتبنَّوا بعض الملامح الخطابية والتنظيمية، وبعض سياسات الإسلام السياسي بسبب تأثير الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية.

تأسست الجماعة (عام ١٩٤١م) فيما ما لا يزال يُعَدُّ الهند الموحَّدة[(٣)]. وكانت

---

(١) *Ibid*, pp. 300-301.

(٢) عن هذه الأحزاب، انظر:

Charles H. Kennedy, "Jam'iyatul 'Ulama-i Islam" and S. V. R. Nasr, "Jam'iyatul 'Ulama-i Pakistan", in John L. Esposito, ed. *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995).

(٣) للمزيد عن الجماعة، انظر:

Mumtaz Ahmad, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991), pp. 457-530; Rafiuddin Ahmed, "Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama'at-i Islami", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds. *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 699-705; Kalim Bahadur, *The Jama'at-i Islami of Pakistan* (New Delhi: Chetana Publications, 1977); and Seyyed Vali Reza Nasr, The Vanguard of the Islamic Revolution: *The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994).

من بُنيَّات أفكار مولانا سيد أبو الأعلى المودودي (ت: ١٩٧٩)، والذي شغل منصب المنظِّر الأيديولوجي والرئيس الفخري للحزب حتى (عام ١٩٧٢م)[١]. منذ تأسيسها، أعربت الجماعة عن تأويل سياسيى متميز للإسلام، وطالبت بإعادة هيكلة المجتمع والسياسة وإقامة دولة من شأنها أن تُجسِّد روح التشريع الإسلامي، مستبدلًا الدولة العلمانية بدولة إسلامية.

ربما كانت الجماعة أول حركة من نوعها تطور أيديولوجيا إسلامية ممنهجة، وقراءة حديثة ثورية للإسلام، وبرنامج عمل اجتماعي لتحقق رؤيتها. إنَّ تجارب باكستان الشاقة سيما مع بناء الدولة وترسيخها والانقسامات العميقة في نظام الحكم فيها، والتعايش غير المستقر بين الديمقراطية والحكم العسكري، والحرب الأهلية وانفصال غالبية سكانها؛ كل ذلك جعل السلطة العاطفية للإسلام أكثر جاذبية بشكل متزايد، ووعدها بالوحدة أكثر إثارة للمشاعر من أي وقت مضى.

سرعان ما اصطفَّ المودودي والجماعة، في أعقاب قيام دولة باكستان، إلى جانب العلماء وحركات أخرى تدعي كونها دينية للضغط على الدولة التي شُكِّلت حديثًا من أجل دستور «إسلامي». برزت ملامح أهم أفكار الجماعة وسياسة مواقفها في المناقشات الجارية بين الحكومة والتحالف الديني من (عام ١٩٤٧م) إلى (عام ١٩٥٦م)، وخصوصًا في قرار الأهداف لـ(عام ١٩٤٩م). في هذا المناخ أرست الجماعة بنجاح الاهتمام بإسلامية الدولة في مناقشات الدولة[٢]. وقد تُوِّج نشاط الجماعة في هذه السنوات في نهاية المطاف بمواجهة مفتوحة مع الحكومة حول دور الدين في السياسة.

في (عام ١٩٥٣م)، قاد العلماء والناشطون الدينيون تحركات للمطالبة بوضع طائفة الأحمدية في حالة أقلية غير مسلمة[٣]. كانت حجتهم أنَّ هذا التدبير سوف يكون بمثابة اختبار حقيقي لتمسك الحكومة بالإسلام. كان دور الجماعة في هذا الشأن حرجًا. نتيجة لذلك؛ بمجرد أن سحقت الحكومة تلك التحركات، اتُّهم المودودي

---

(١) انظر السيرة الذاتية للمودودي في:
Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996); and Charles J. Adams, "The Ideology of Mawlana Mawdudi", in Donald E. Smith, ed. South Asian Politics and Religion (Princeton: Princeton University Press, 1966), pp. 371-97.

(٢) Said A. Arjomand, "Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan", in Said Amir Arjomand, ed. *The Political Dimensions of Religion* (Albany: SUNY Press, 1993), pp. 69-99.

(٣) Nasr, Vanguard, pp. 132- 41; Ayesha Jalal, *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 153.

بإحداث الفتنة وحكم عليه بالموت. ولكن في نهاية المطاف تـمَّ تخيف ذلك الحكم ثم عَكْسه من قبل المحكمة العُليا.

لقد عززت قضية معاداة الأحمدية المكانة السياسية للحزب وقاعدة أتباعه، وذلك من خلال تحدي الجماعة للدولة بسبب قضية شعبية. علاوة على ذلك، وضعت هذا التحركات الإسلام مباشرة في مركز المناقشات الدستورية فيما يتعلق بطبيعة الدولة الباكستانية، وكلُّ ذلك كان لصالح الجماعة. فنتج عن ذلك أن أصبحت الجماعة متورطة بشكل مباشر أكثر في السياسة. وقد استخدمت سلطتها المتنامية في تسليط ضغط متجدد على الحكومة، هذه المرة حول قضية دستور (١٩٥٦م).

خلال سنوات حكم أيوب خان، أصبحت المؤسسة السياسية تهيمن عليها نخبة سلطوية وبيروقراطية، الذين روَّجوا لتحديث ديني كوسيلة لتأخير الاندفاع نحو أسلمة الدولة. وقد وقع الضغط بشكل متزايد على المدافعين عن الصحوة والدولة الإسلامية لكي ينسحبوا؛ إذ أُغلقت مكاتب الجماعة، وشُهِّر بهم في المنشورات التي ترعاها الحكومة، وتـمَّ حظر أنشطتها وشبكاتها وعملياتها. وقد سُجن المودودي نفسه مرتين في عهد أيوب خان. لقد شنَّت الحكومة هجومًا ضد النشاط الإسلامي على أمل تحرير باكستان ومخططات الجنرال أيوب للتحديث من خطر الضجة الإسلامية.

كانت نتيجة هذا التحول واضحة في سياسات الجماعة في فترة ما بعد أيوب. ففي (عام ١٩٧٠م) شاركت في الانتخابات الوطنية بهدف حيازة السلطة. وقد تبددت تلك الآمال عندما فاز الحزب بأربعة مقاعد فقط في المجلس الوطني وأربعة مقاعد في مختلف مجالس المقاطعات. في (عام ١٩٧١م)، استجابت الجماعة لحلول الحرب الأهلية في باكستان الشرقية من خلال حشد مواردها لدعم الحكومة المركزية والانضمام إلى الصراع لمنع باكستان الشرقية من أن تصبح بنغلاديش.

تسبب انفصال باكستان الشرقية وصعود بوتو إلى السلطة في (عام ١٩٧١م) في تكثيف النشاط السياسي للجماعة. وكان للمحتوى الاشتراكي للبرنامج السياسي لحزب الشعب الباكستاني بشكل خاص دور فعال في الدفع بالجماعة إلى عمل. واجه الحزب الحكومة بشكل مباشر حول العديد من القضايا السياسية، ذلك أنَّه رأى في شعبوية بوتو تحدٍ مباشر لقاعدة الإسلام في باكستان، ومكانته في النظام السياسي للبلاد. غير أنَّ الجماعة قد قامت بذلك بشكل متزايد من خلال توكيل منظمتها الطلابية: جمعية الطلبة الإسلامية.

تأسست جمعية الطلبة الإسلامية (عام ١٩٤٧م) بخمسة وعشرين طالبًا. مثل

أبيم، كان النظر إليها في بادئ الأمر كحركة دعوية، أي: التعبير الطوعي عن المشاعر الإسلامية في صفوف الطلبة[1]. كان هدفها التأثير على تعليم القيادة المستقبلية لباكستان عن طريق التجنيد ونشر الدعاية في الجامعات؛ إلَّا أنَّه لـم يمضِ وقت طويل قبل أن تحول اهتمامها نحو السياسة، أولًا: في الجامعات، وفي نهاية المطاف: على الساحة الوطنية.

ازداد التخوف من اليسار خلال فترة الخمسينات. فقد تُوِّجت الانقسامات الأيديولوجية بين الإسلام والماركسية باشتباكات فعلية بين جمعية الطلبة الإسلامية والطلبة اليساريين. وقد قامت هذه الصّدمات بتسييس الجمعية. وأصبح التوجه الجديد مهمًّا؛ نظرًا لتورُّط جمعية الطلبة الإسلامية في معركة ضد نظام أيوب خان. خلقت جمعية الطلبة الإسلامية بلبلة في الجامعات الباكستانية، في البداية لمعارضة المبادرات التعليمية الحكومية، ولكن في نهاية المطاف لتسجيل معارضتها لقضايا وطنية من قبيل اتفاقية طشقند لـ(عام ١٩٦٦م)، والتي أنهت الحرب بين باكستان والهند. أثارت هذه الانفعالات ردة فعل الحكومة، ممَّا أدى إلى وقوع اشتباكات، وبعد ذلك إلى اعتقال وسجن عدد كبير من نشطاء الجمعية. كان تأثير ذلك عميقًا على جمعية الطلبة الإسلامية. حيث أضفت الطابع المؤسساتي على هذه الانفعالات، بشكل متزايد بدلًا من العمل الديني، كأسلوب سائد للسلوك التنظيمي، ولكنَّه يشهد كذلك لقوة وإمكانية النشاط الطلابي.

ولذا؛ فليس من المستغرب أن وقع الدفع بجمعية الطلبة الإسلامية إلى دائرة الضوء السياسية بين (عاميْ ١٩٦٩، و١٩٧١م) عندما انهار نظام أيوب خان وأدت الحرب الأهلية في شرق باكستان إلى تقطيع أوصال باكستان. أصبحت الجمعية، كذلك بتشجيع ضمني من الحكومة، القوة الرئيسية وراء الحملة الوطنية للجماعة ضد حزب الشعب الباكستاني في باكستان الغربية والانفصاليين البنغاليين في باكستان الشرقية. ضمنت الحملة مكانًا لجمعية الطلبة الإسلامية في السياسة الوطنية، لا سيما في (عام ١٩٧١م)، عندما بدأت الجمعية في التفاعل مباشرة مع الحكومة العسكرية لباكستان الشرقية في محاولة لاستئصال القومية البنغالية. ونتيجة لهذه الاتصالات، انضمَّت جمعية الطلبة الإسلامية إلى حملة الجيش الباكستاني لمكافحة التمرد في مايو (عام ١٩٧١م).

---

(١) عن جمعية الطلبة الإسلامية، انظر:

Seyyed Vali Reza Nasr, "Students, Islam, and Politics: Islami Jami'at-i Tulaba in Pakistan". *The Middle East Journal*, 46, 1 (Winter 1992), pp. 59-76.

تركت الاشتباكات مع اليسار في غرب باكستان والحرب الأهلية في الشرق أثرًا لا يمحى على جمعية الطلبة الإسلامية. فقد خسف ولع المنظمة الحالي بالعمل الراديكالي بالتزامها السابق بأجندة العمل الديني؛ إذ رأت أنَّ الوضع السياسي في نهاية حكم أيوب خان، وبعد ذلك خلال فترة بوتو، وضعٌ مروِّعٌ حيث تبرر الغاية الوسيلة.

كانت أيديولوجيا الجماعة منطبعة على أخلاق وهُوية جمعية الطلبة الإسلامية بشكل يكفي لتشكيل نظرة الطلبة للعالم. **وبالتالي**؛ وسَّعت الجمعية النطاق الأيديولوجي للجماعة إلى أكبر شريحة ممكنة من السكان من خلال الجامعات. إضافة إلى ذلك، وفرت قدرة الجمعية على حشد عدد كبير من الطلبة للجماعة قوة بشرية قيِّمة تحتاجها للخروج في المظاهرات، وتنظيم دعاية التحريض (*agitprop*)[(١)]، والقيام بحملات انتخابية. أثبت نشاط جمعية الطلبة الإسلامية أهميته بشكل خاص في المقاومة الإسلامية لبوتو في فترة السبعينات، فقد انهزم الحزب الإسلامي الرئيسي، الجماعة، في انتخابات (١٩٧٠م)، بينما هزمت الجمعية، باعتبارها لا تزال غضَّةً بعد «النضال الوطني» في شرق باكستان، اتحاد الطلبة التابع لحزب الشعب الباكستاني في عدد من الانتخابات الجامعية في البنجاب وكراتشي. لقد بعثت انتصارات جمعية الطلبة الإسلامية حياة وأملًا جديدين في الإسلاموية والجماعة المكتئبة. حيث اخترقت الجمعية حزب الشعب الباكستاني بنجاح، متلافية الزخم السياسي لبوتو. علاوة على ذلك، فُسِّر الانتصار على أساس أنَّه يمكن للإسلاموية أن توقف اليسار، الأمر الذي أدى بالقوى الاجتماعية المعادية لبوتو إلى الاحتشاد وراء الجماعة.

أصبحت جمعية الطلبة الإسلامية، إثر انتصارها، المطيَّة الأكثر ملاءمة لإطلاق حملات معادية لحزب الشعب الباكستاني. سرعان ما تحولت المنظمة الطلابية إلى حزبٍ معارضٍ في الواقع وبدأت في تحديد معالـم نشاطها السياسي طِبقًا لذلك. لقد أدت دور المعارض بشكل فعال، حتى إنَّها اكتسبت اعتراف القوى الكائنة. كان قادة الجمعية من أول من دُعيَ للتفاوض مع بوتو في وقت لاحق (سنة ١٩٧٢م)، عندما قرر حزب الشعب الباكستاني تهدئة المعارضة.

كان أسلوب جمعية الطلبة الإسلامية الهائج مصدر قلق بالنسبة لحكومة حزب الشعب الباكستاني حديثة النشأة. لـم تعمل المنظمة كمطيَّة لتنفيذ الأجندة السياسية للجماعة فحسب، ولكن كان من المفترض أن تأخذ زمام الأمور بيدها وتطلق عملًا

---

(١) وهي اختصار للعبارة الروسية: agitatsiya propaganda (agitation propaganda)، حيث يتمُّ المزج بين تقنيات الدعاية وتقنيات العمل الميداني بغية التأثير على الرأي العام وممارسة الضغط على الحكومة. وقد اهتم الشيوعيون بهذه الاستراتيجية السياسية أيَّما اهتمام واحتفلوا بها احتفالًا كبيرًا. (المترجم).

اجتماعيًّا أكثر راديكالية. في حين طالبت الجماعة بدستورية إسلامية، كانت جمعية الطلبة الإسلامية تعزف على مطالب ثورة إسلامية. فقد غرست حكايات المقاومة الوطنية والبطولات في باكستان الشرقية في ذهنية الجمعية نوعًا من الرومانسية الثورية. وهكذا صارت جمعية الطلبة الإسلامية الدعامة الأساسية لمثل هذه الحملات التحريضية المعادية لحزب الشعب الباكستاني، مثل حركة عدم الاعتراف ببنغلاديش (١٩٧٢ ـ ١٩٧٤م)، والجدل المعادي للأحمدية (عام ١٩٧٤م)، ونظام المصطفى (عام ١٩٧٧م).

ونتيجة لذلك: لقيت الجمعية اعترافًا وطنيًّا كحزب سياسي واستقلالية عن الجماعة الإسلامية. كما طورت المنظمة حالة نفسية من الممانعة، والتي؛ نظرًا لكونها قوة غير برلمانية، لـم تجد تعبيرًا عنها سوى في المظاهرات والصدمات مع القوات الحكومية.

أصبح اجتماع الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية قوة الطليعة في الحراك الإسلامي المعادي لبوتو خلال فترة السبعينات. وكان هدفهم وأجندتهم أقرب ما يكون من هدف وبرنامج الباس. كانت الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية قوة ثورية معادية للمؤسساتية تسعى إلى تأسيس نظام إسلامي قائم على قراءتهم الصارمة للشريعة الإسلامية. كانت رؤيتهم المستقبلية وأسلوب نشاطهم لا يقبل التنازلات حيث ترك مجالًا قليلًا للتأويلات الشاملة والأوسع نطاقًا، والتي كانت بيِّنة في برنامج أبيم.

جعل نجاح الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية من الإسلاموية محور النشاط المعادي لبوتو خلال السبعينات. فقد بدأت القوى السياسية والمصالح الاقتصادية التي رفضت شعبوية بوتو وأسلوب حكمه في تقديم الدعم للقوى الإسلامية، واعتماد لهجتها في التعبير عن معارضتهم. وقد انطبق الأمر كذلك على الجيش، حيث انجذب الضباط الذين كانوا غير راضين على حزب الشعب الباكستاني نحو موقف الإسلاميين. جعل هذا النجاح موقف الإسلاميين الأكثر تشددًا وأقل انفتاحًا لتقديم تنازلات. انطلاقًا من (عام ١٩٧٢م) فصاعدًا، سيضعف الحراك الإسلامي على نحو متزايد نظام بوتو ويحد من إمكانية إعادة السلطة للدولة بعد الاضطرابات التي شهدتها البلاد في الفترة (١٩٦٩ ـ ١٩٧١م). وسيؤكد احتمال اكتساح الدولة على جدوى العمل الراديكالي بدلًا من المواءمة وتقديم التنازلات. وبالتالي؛ ستشهد السبعينات هجمة إسلامية أشد قوة وراديكالية ضد الدولة، وهي هجمة شكلت خطرًا أكبر على الدولة وقيادتها من الإسلامية في ماليزيا.

لـم يكد بوتو يتسلَّم السلطة حتى أطلت المعارضة لحزب الشعب الباكستاني برأسها. سرعان ما اتخذت هذه المعارضة جبهة إسلامية وصارت تعتمد على الجماعة لشنِّ حملة ناجحة من التحريض السياسي. حاول بوتو في البداية السيطرة على أنشطة الأحزاب الإسلامية، ولكنَّه باء بالفشل نظرًا للارتفاع التدريجي في شعبية الإسلام، وضعف الدولة عقِب الحرب الأهلية، والأخطاء التي ارتكبها الحزب الحاكم. وهذا ما أدى إلى مزيد من التراجع في سلطة الدولة. ومع نهاية عهد بوتو، كانت القوى الإسلامية، بقيادة الجماعة، في وضع يسمح لها بتقديم عَرْضٍ مباشر للسيطرة على الدولة.

إنَّ عدم قدرة الإسلام على الحفاظ على شطريْ البلاد متحدين لـم تقلل من جاذبية الدين سواء بالنسبة للسياسيين أو للشعب، بل من الغريب أنَّها قد زادت. لقد أدت هشاشة الوحدة الباكستانية بالباكستانيين إلى إعادة التأكيد على أصولهم الإسلامية. سعت حكومة حزب الشعب الباكستاني، مثلها مثل نظام أيوب خان، إلى التلاعب بالإسلام وتهميش الناطقين الرئيسيين باسمه، غير أنَّها لـم تفلح. أثبتت الجماعة، على الرغم من أنَّها ليست القوة الرئيسية وراء عودة الإسلام، أنَّها المستفيد الرئيسي منه. نظرًا للمناخ السائد، كانت آراؤها حول مجموعة من القضايا الوطنية متناغمة مع آراء عدد كبير من الباكستانيين. حيث كان نفوذها المتنامي في الجيش، أكثر مؤسسات الدولة إنكليزية وعلمانية، مؤشرًا على هذا التوجه.

وقد تعزز هذا التوجه في السنوات اللاحقة، ويرجع الفضل في ذلك جزئيًا إلى اخيار بوتو الجنرال محمد ضياء الحق رئيسًا لأركان الجيش. كان ضياء متعاطفًا مع الجماعة لفترة طويلة. وكان معجبًا جدًا بأعمال المودودي، وبعد توليته منصب رئيس الأركان، استخدم صلاحياته الآيلة إلى مكتبه في توزيع أدبيات الحزب بين جنوده وضباطه. كان بوتو مستاءً إلى حد كبير بسبب هذا التطور وقام باستدعاء الجنرال أمام مجلس الوزراء ليشرح تصرفاته. في وقت لاحق خلال محاكمته أمام المحكمة العليا أبدى بوتو ملاحظة مفادها: «لقد عيَّنتُ رئيسًا للأركان ينتمي للجماعة الإسلامية والنتيجة أمامكم»[١]. أكد بيانه على ارتفاع نفوذ الجماعة في القوات المسلحة ودور الحزب في إسقاط نظامه.

كانت عقيدة حزب الشعب الباكستاني منذ نشأتها «الاشتراكية الإسلامية»؛ قال

---

(١) اقتُبست في:

Khalid B. Sayeed, *Politics in Pakistan: The Nature and Direction of Change* (New York: Praeger, 1980), p. 162.

بوتو: «الإسلام ديننا، والديمقراطية هي نظام الحكم، والاشتراكية هي اقتصادنا»، ولكن تحت ضغوط الإسلاموية، حيث إنَّه فقدَ قبضته على قلوب وعقول الناس، ومع تنامي العلاقات مع الخليج الفارسي، اضطر إلى التخلي عن الأخيرين لصالح الأول[1]. أعاد دستور (١٩٧٣م) التنصيص على «إسلامية» كجزء من الاسم الرسمي للدولة. ولكن نظرًا لكون بوتو كان أكثر ضباط أيوب خان علمانية، وعلاقاته بالإسلام كانت من خلال الدين الشعبي؛ فإنَّ الإسلاميين والعلماء لم يعتقدوا صدق مبادراته تجاه الإسلام[2]. كان يُنظر إلى بوتو طوال الوقت على أنَّه علماني شرس. أقام العلماء والإسلاميون ضجة بسبب استهزائه الظاهر بالقيم والأعراف الدينية واتهموه بتلقي الدعم المالي والتنظيمي من طائفة الأحمدية[3]. بحلول (عام ١٩٧٤م)، أصبحت العلاقة بالأحمدية مدمرة بما يكفي بالنسبة للحكومة لتجبر بوتو أن يعلن أنَّ تلك الطائفة أقلية غير مسلمة، لكن على الرغم من هذا التنازل، لم تتمكن الحكومة من الحصول على أتباع في صفوف الباكستانيين ذوي الميولات الإسلامية. لقد عَلقت في وضعية أسلمة الخطاب السياسي الوطني، في حين أنَّها لم تتمكن من مناشدة الإسلام على نحوٍ فَعَّال. في واقع الأمر، نظرًا لسياسات بوتو وأسلوبه؛ فإنَّ أسلمة السياسة الوطنية لن تحبذه هو ولا حزبه. إنَّ علمانية حزب الشعب الباكستاني ما فتئت أن تكون قضية سياسية.

أصبح هذا الوضع أكثر رسوخًا عندما وجد حزب الشعب الباكستاني نفسه على خلاف مع حزب العلماء، جمعية علماء الإسلام، حول السياسة الإقليمية. شكلت جمعية علماء الإسلام الحكومة في بلوشستان وإقليم الشمالي الغربي الحدودي بتحالف مع حزب عوامي الوطني ذي النزعة القومية البشتية. على الرغم من أنَّ صعود جمعية علماء الإسلام إلى السلطة في هذه الأقاليم لم يكن نتيجة حملة إسلامية؛ إلَّا أنَّ الجمعية دفعت بأولى تدابير «الأسلمة» لتُنفذ من قبل هيئة حكومية في باكستان، بما في ذلك الالتزام الشديد بالصوم في رمضان. وبهذا كانت حكومتا حزب عوامي الوطني وجمعية علماء الإسلام أول حالات حكم إسلامي في باكستان وأضافت إلى الزخم الذي اكتسبته الأسلمة في الثمانينات.

مدفوع بحرصه على السلطة، استخدم بوتو تكتيكات عنيفة لفصْلِ الحكومتين

---

(١) Shahid Javed Burki, *Pakistan Under Bhutto, 1971-1977* (London: Macmillan, 1980), p. 53.

(٢) Muhammad Salahu'ddin, *Peoples Party: Maqasid Awr Hikmat-i 'Amali* (Karachi, 1982).

(٣) عن أهمية هذه القضية في السقوط النهائي لحكومة بوتو، انظر:
Abdu'l-Ghafur Ahmad, *Pher Martial Law A-Giya* (Lahore: Jang, 1988), p. 101.

الإقليميتين المعاديتين لحزب الشعب الباكستاني في بلوشستان وإقليم الشمالي الغربي الحدودي. قاوم البلوش، واندلعت حرب عصابات وحشية، والتي بحلول (ديسمبر ١٩٧٤م) جعلت المواجهة بين قبائل البلوش والجيش الباكستاني. أحيا الصراع كارثة باكستان الشرقية وجعل المعارضة ضد بوتو أكثر حدَّة، تمامًا مثلما أتى بالجيش إلى الحياة السياسية. في الواقع، استغلت الجماعة هذه المناسبة لتمتحن سجل بوتو في باكستان الشرقية. في الأثناء، بما أنَّ جمعية علماء الإسلام كانت شريكًا في الحكومات المفصولة، فقد أوَّلوا تصرفات بوتو على أساس أنَّها اعتداء على العلماء والأحزاب الإسلامية.

جعل الوضع المعقَّد لبلوشستان والإقليم الشمالي الغربي الحدودي إيجاد حلٍّ لأزمات أخرى أكثر صعوبة. على سبيل المثال، احتيج إلى عقد قمة إسلامية لرؤساء الدول الإسلامية في باكستان في (عام ١٩٧٤م) للتغلب على المعارضة لقرار الاعتراف ببنغلاديش. كما لـم ينته الانفعال ضد الأحمدية إلَّا بعد مراوغة الحكومة وإعلانهم بأنها أقلية غير مسلمة. دعَّم الانفعال جمعية الطلبة الإسلامية وأكَّد على ضعف النظام الحاكم. لـم يفشل بوتو في خلق دولة قوية، ولكن أشرف على تآكل سلطة الدولة؛ إذ أصبحت السياسة غارقة في السياسة الانفعالية في مناخ يتميَّز بوعي إسلامي متنامي. أدى ضعف بوتو إلى ظهور معارضة ذات قاعدة أوسع لنظامه واكتساب قوة من وراء الانفعال الإسلامي في الشوارع. قرر زعماء المعارضة تشكيل ائتلاف متعدد الأحزاب ضد حزب الشعب الباكستاني، ألا وهو الجبهة الديمقراطية المتحدة.

في خطوة تدل على الدور المركزي الذي لعبه الإسلام على نحو متزايد، اختارت المجموعة مفتي محمود، وهو عضو وزعيم جمعية علماء الإسلام، ليكون قائدها. كانت الجبهة قادرة على ترجمة التحركات التي نظمتها الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية في الشوارع إلى حركة سياسية تستطيع تحدي حزب الشعب الباكستاني عبر القنوات الرسمية. وسرعان ما أصبحت قوة لا يستهان بها وكانت قادرة على تحدي الحكومة حول مجموعة من القضايا في البرلمان.

عندما أعلنت الحكومة عن الانتخابات الوطنية في (مارس عام ١٩٧٧م)، غيرت الجبهة اسمها إلى التحالف الوطني الباكستاني (PNA). وقد كان يتكوَّن من تسعة أحزاب بما في ذلك الجماعة، وجمعية علماء الإسلام، وجمعية علماء باكستان. اعتمد التحالف المنصة الإسلامية، المعروفة في الوسط الشعبي بنظام المصطفى،

والتي فضّلت أحزاب العلماء الإسلامية. منح التحالف الوطني الباكستاني عددًا كبيرًا من تذاكر الانتخابات الخاصة بها للعلماء والأحزاب الإسلامية الثلاثة، الذين زوّدوا بدورهم التحالف بالعملة والناشطين ـ معظمهم من جمعية الطلبة الإسلامية ـ للمضي بأجندتها في الشوارع وفي الحملات الانتخابية. كانت الجماعة إلى حدٍّ كبير الأكثر نشاطًا وبروزًا من بين الأحزاب الإسلامية التابعة للتحالف الوطني الباكستاني، وذلك بفضل تاريخها الطويل من النشاط السياسي والدور الرئيسي الذي لعبته جمعية الطلبة الإسلامية في السياسة المعادية لبوتو من (عام ١٩٧١م).

في انتخابات (عام ١٩٧٧م)، من (١٦٨) مقعدًا التي نافس عليها التحالف الوطني الباكستاني، كانت حصة الجماعة اثنتين وثلاثين مقعدًا. فاز التحالف بستة وثلاثين مقعدًا، وحازت الجماعة على تسعة منها. لقد أبلت الجماعة بلاءً حسنًا في هذه الانتخابات بشكل مثير للدهشة، مسجلة (٢٥٪) من مقاعد التحالف الوطني الباكستاني. (صحبة جمعية علماء الإسلام وجمعية علماء باكستان، وقد كانت حصة المقاعد الدينية أعلى من ذلك)[1]. إذا كنا سنفترض أنَّ لنتائج الانتخابات المزورة دلالة ما؛ فإنَّ الجماعة كانت متوجهة نحو الهيمنة على التحالف الوطني الباكستاني والنظام السياسي الذي كان سينتج عن الانتخابات.

تراجعت نتائج التحالف الوطني الباكستاني أقل بكثير ممَّا كان متوقعًا، ولم تجارِ شعبيتها الواضحة. **ونتيجة لذلك**: اتهم التحالف بوتو بتزوير الانتخابات. ومن ثمَّ بدأ في حملة وطنية للمطالبة بانتخابات جديدة. ومع ابتعاد الحياة السياسة عن الانتخابات والعملية الديمقراطية، أصبح التحالف أكثر اعتمادًا على الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية لإنتاج العصابات والنشطاء، وللإبقاء على الضغط على الحكومة من خلال المظاهرات والتحريض. وبحلول شهر جويلية من (عام ١٩٧٧م)، وكنتيجة للحملة التحريضية لِمَا بعد الانتخابات التي قام بها التحالف، ارتفعت شعبية الجماعة أكثر، وهو ما يكفي ليشير إلى أنَّها ستبلي بلاء أفضل لو تـمَّ إجراء انتخابات جديدة.

ظلَّ بوتو في موضع المتحدي في مواجهة المعارضة المتزايدة. وقد بعث الشرطة لمكافحة المتظاهرين وأمر بالقبض على زعماء التحالف الوطني الباكستاني. اعتبر بوتو طوال الوقت أنَّ الجماعة، وقائدها المودودي، كقوة رئيسية وراء التحالف. فقد قرر أنَّ التحريض كان في جوهره مطالبة بالأسلمة وتحرك ليحلَّ الأزمة من خلال التعامل

---

(١) Sharif al-Mujahid, "The 1977 Pakistani Elections: An Analysis", in Manzooruddin Ahmad, ed. *Contemporary Pakistan: Politics, Economy, and Society* (Karachi: Royal Books Company, 1980), pp. 63-91.

مباشرة مع الجماعة حول قضايا إسلامية. في أبريل التقى بوتو بالمودودي على أمل نزع فتيل الأزمة. وبعد اللقاء أعرب عن دعمه للأسلمة على أمل تحييد جزء من المعارضة. حيث أعلن، اعترافًا بمطالب نظام المصطفى، أنَّه سيتم إغلاق الكازينوهات والنوادي الليلية، وسيقع حظر بيع المشروبات الكحولية والمقامرة، وبشكل عام كل الأنشطة المحظورة في الإسلام ستكون مخالفة للقانون. إضافة إلى ذلك؛ فإنَّه سيسمح بانعقاد مجلس العقيدة الإسلامية من جديد تحت إشراف مفتي محمود، قائد جمعية علماء الإسلام والتحالف الوطني الباكستاني، وذلك بغية تمكينه من الإشراف على تطبيق الأسلمة التي ترعاها الدولة. رفضت الأحزاب الإسلامية هذه الفكرة وطالبت بإجراء انتخابات جديدة مرة أخرى.

مع انعدام أي وسيلة للخروج من المأزق، تحول بوتو إلى المملكة العربية السعودية، على أمل أنَّه عن طريق استخدام نفوذها المعنوي والمالي، يمكن للمملكة أن تساعد في إنهاء حالة الجمود. اقترحت السعودية إجراء مفاوضات بين الحكومة والتحالف الوطني الباكستاني، التي بدأت مرة أخرى في الثالث من يونيو. كان التحالف ممثَّلا من قبل فريق من ثلاث رجال، اثنين منهم هما ـ رئيسه، ومفتي محمود من جمعية علماء الإسلام، وممثل عن الجماعة ـ أشاد بهما العلماء والأحزاب الإسلامية. كانت شروط التحالف حريصة على إبقاء المفاوضات حول انتخابات (١٩٧٧م)، وشرعية الحكومة، وإجراء انتخابات جديدة. لم يبرز الإسلام ونظام المصطفى، والتي كان بوتو مستعدًا لتقديم تنازلات جوهرية بشأنها، بشكل كبير. حول بوتو الآن صرف الانتباه عن المفاوضات عن طريق حشد الباكستانيين حول منصة وطنية ومناهضة للإمبريالية، متهمًا التحالف الوطني الباكستاني والجماعة بأنَّهم كانوا خاضعين لقيادة الولايات المتحدة، والتي كانت معارضة لميولات حزب الشعب الباكستاني نحو الاشتراكية والعالم الثالث، وللبرنامج النووي لباكستان. فعلى سبيل المثال، في خطاب له أمام البرلمان في الثامن والعشرين من أبريل، صرَّح بوتو بأنَّ «الشخص الذي يؤجج الوضع في البلاد باسم نظام المصطفى هو مولانا المودودي»[1].

استمرت المفاوضات لمدة شهر. خلال هذه الفترة، ضعف عزم بوتو تدريجيًا، وأصبح متقبِّلًا على نحو متزايد لإجراء انتخابات جديدة. ليس من المؤكد ما إذا كانت الحكومة والتحالف الوطني الباكستاني قد وصلا بالفعل إلى اتفاق أم لا. ومع ذلك،

(١) اقتُبست في:

Niazi, *Zulfiqar Ali Bhutto*, p. 91.

كل الأطراف متفقون على أنَّ التأخير في الوصول إلى اتفاق نهائي خلال الساعات الأخيرة قبل الانقلاب كان سببه بشكل كبير مشورة الجنرال ضياء لبوتو(١). فقد حذره الجنرال من الدخول في اتفاق مع التحالف بناء على تفاهمات أولية تـمَّ التوصُّل إليها في المفاوضات؛ لأنَّ الجيش لن يقبل مستلزماتها بمغادرة بلوشستان في مدة شهرين وإطلاق سراح قادة حزب عوامي الوطني الذين قاتلوا الجيش في الإقليم. لـم يبشِّر تردد بوتو بالخير بالنسبة لاستقرار البلاد. في (٥ يوليو ١٩٧٧م)، نظم الجيش الباكستاني، بقيادة ضياء، انقلابًا عسكريًّا، أزاح الحكومة، واعتقل الزعماء السياسيين من كلا طرفي الصراع، وفرض الأحكام العرفية.

شهدت سنوات بوتو أوج الحراك الإسلامي. فقد فشلت الحكومة في عكس تآكل سلطة الدولة التي أعقبت سقوط أيوب خان وخسارة باكستان الشرقية. بدلًا من ذلك، أفرزت السياسات الاجتماعية والاقتصادية لحزب الشعب الباكستاني معارضة مستعصية، والتي استمر نشاطها في الحتِّ من سلطة الدولة. ذلك أنَّ المعارضة استمدت قوتها من الحراك الإسلامي بقيادة الجماعة وجمعية الطلبة الإسلامية، والتي ساعدت، بدورها، في دفع تلك القوى نحو آفاق جديدة من السياسة المناهضة للمؤسساتية. في باكستان، لـم يكن هناك انشقاقات بين القوى الإسلامية والعلماء، كما أنَّ وجهات نظرهم الأيديولوجية لـم تفرِّق بينهم، كما كان الحال في ماليزيا. في باكستان، لـم يبرز موقف أبيم، **وكنتيجة لذلك**: ظلت الإسلاموية شديدة بشكل حازم في أيديولوجيتها وسياستها. شهدت باكستان في السبعينات صراعًا مكتملًا على السلطة بين الإسلاموية والدولة، حيث تجاوز نطاقه بكثير السياسة الإسلامية في ماليزيا. فبحلول (عام ١٩٧٧م) كان المطروح أن تغمُر الإسلاموية الدولة، لا لشيء إلَّا أن يقع سحقها بانقلاب عسكري.

لقد أكنَّ الحراك الإسلامي كذلك افتراضات ومعتقدات وأنماط سلوك جديدة في السياسة الباكستانية وفرت لزعماء الدولة إمكانيات جديدة في إدارة مصالح الدولة. كما دعمت الأيديولوجيا الإسلامية إنشاء دولة ذات قوة مطلقة تستطيع حلَّ المشاكل التي تواجه الدولة. قدَّم الإسلاميون لافتات مفصلة تبين كيف كانت ستنشأ الدولة الإسلامية، والأهم من ذلك، مدى سلطاتها، نطاق سيطرتها على المجتمع والاقتصاد، وواجبات المواطنين تجاهها. لقد وعدت الدولة الإسلامية، بعيدًا عن ضمانها لنظام إسلامي، بدولة قوية مع مقاومة معدومة أو ضئيلة لسلطاتها. فبما أنَّ

(١) *Ibid*, pp. 239- 41; and Lt. General Faiz Ali Chishti, *Betrayals of Another Kind: Islam, Democracy, and the Army in Pakistan* (Cincinnati: Asia, 1990), p. 66.

الإسلاميين قد اخترقوا أصول دولة ما بعد الاستعمار؛ فإنَّهم قد غرسوا في الباكستانيين فضائل إقامة دولة قوية، وإن كانت إسلامية[1].

في المنعطف الحرج لـ(عاميْ ١٩٧٧ ـ ١٩٨٠م) في كلٍّ من ماليزيا وباكستان واجهت دولة ما بعد الاستعمار أزمة خطيرة. وتمثَّلت استراتيجياتها للبقاء وجهودها لتعزيز سلطة الدولة وتحقيق التنمية الاقتصادية في السياسية الاقتصادية الجديدة وشعبوية حزب الشعب الباكستاني في باكستان. لقد استثمرت المعارضة في الحراك الإسلامي الذي هدد سلطة الدولة، وفي حالة باكستان، اقتربت من فضح الدولة تمامًا. وهكذا اضطرت زعماء الدولة للبحث عن طرق جديدة لتعزيز سلطة الدولة وزيادة صلاحياتها. ستصبح مهمة تمكين الدولة حتمًا راسية في الأفكار والأدوات السياسية للإسلاموية؛ إذ إنَّ عقد الحراك الإسلامي أثَّر بشكل كبير على المعايير والقيم الاجتماعية، وعلاقة السياسة بالمجتمع. إنَّ خلق إيقاع بين الدولة والمجتمع اضطر زعماء الدولة للوقوف على مكانة الإسلام في المجتمع، وإعادة تقديم الدولة وفقًا للتصور الإسلامي للدولة.

(١) S. V. R. Nasr, "Ideology and Institutions in Islamist Approaches to Public Policy", in Sohrab Behdad and Farhad Nomani, eds. *International Review of Comparative Public Policy*, 9 (1997), pp. 41-67.

القسم الثالث

صلب الموضوع

٥ ـ ماليزيا (١٩٨١ ـ ١٩٩٧م):

*** الأسلمة والتنمية الرأسمالية**

في (عام ١٩٨١م) أصبح مهاتير محمد رئيس أمنو ورئيس وزراء ماليزيا. مع مهاتير جاءت تغييرات عميقة في طبيعة وعمل الدولة الماليزية. فقد نمت سلطتها ـ كما حصل مع أمنو ـ بغية الإشراف على فترة طويلة من النمو والتنمية الاقتصادية في البلاد. حدث كل هذا بمحاذاة الأسلمة التي ترعاها الدولة، والتي أضفت الطابع المؤسساتي على القيم والأعراف الإسلامية في المجتمع والسياسة مع تأثير بعيد المدى على مختلف جوانب الحياة الماليزية العامة، والعلاقات الاجتماعية، والصفقات الاقتصادية.

خلال فترة الأسلمة (١٩٨١ ـ ١٩٩٧م) شهدت ماليزيا فترة طويلة من الاستقرار السياسي. لقد انخفض معدل الانقسامات داخل أمنو؛ إذ كان بإمكان الحزب ممارسة سلطة فعلية من خلال أغلبية مطلقة لائتلاف حاكم ذي قاعدة عريضة. وسَّعت الأسلمة امتداد الدولة ليصل إلى الحياة الشخصية للملايو، وكذلك إلى الأنشطة الاجتماعية والاقتصادية التي وقع استبعاد الدولة منها حتى ذلك الحين. وهكذا أمدَّت الأسلمة الدولة بمزيد من السيطرة الاجتماعية، ومن ثَـمَّ أشرفت الدولة القوية على التنمية الاقتصادية. ومع نهاية التسعينات كان نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي السنوي في ماليزيا قريبا من (٩٥٠٠ دولار)، (حيث ارتفع بمتوسط (٥,٧٪) سنويًا خلال فترة ١٩٨٥ ـ ١٩٩٥م)، كما بلغ متوسط معدل نمو الناتج القومي الإجمالي السنوي (٨,١٪)، وارتفع أمل الحياة عند الولادة إلى (٧١)، ومعدل الإلمام بالقراءة والكتابة إلى (٧٨,٥٪)[1]. في غضون ذلك، انخفضت نسبة الفقر إلى (١٢٪) من

(١) *Asiaweek*, April 25, 1997, p. 71.

(٤٩,٣٪)، (عام ١٩٧٠م)[١]. في زمن الأزمة المالية الآسيوية (عام ١٩٩٧م) وقفت ماليزيا على عتبة تحول اجتماعي واقتصادي نوعي، وتمسَّكت برؤية لمستقبلها؛ رؤية (٢٠٢٠) التي لطالما تبجَّحت بها والتي وقع إدراجها (عام ١٩٩١م). وبالتالي؛ كانت الأسلمة خادمة لعملية تمكين الدولة والنمو الاقتصادي. ومع ذلك، لم تكن مساهمة الأسلمة في سلطة الدولة متمثلة في إمكانيات استخراج الإيرادات التي أتت بها إلى الواجهة، وإنَّما في النمو ودعم التنمية.

صعد مهاتير إلى سدة الحكم في ماليزيا في زمن أزمات بالنسبة لكلٍّ من أمنو والدولة. كانت أزمة ما قبل السياسة الاقتصادية الجديدة توتُّر العلاقات بين النخبة السياسية الماليزية وجماهير الملايو، كما شكَّلت الصحوة الإسلامية تحديًا جادًّا للدولة العلمانية. رأى مهاتير أنَّ الحلَّ لهذه الأزمة يكمن في النمو السريع والتنمية، والذي من شأنه أن يزيد في حجم الكعكة الاقتصادية، وبالتالي؛ يخفف من التوترات بين الطوائف الإثنية، وكذلك داخل مجتمع الملايو. وكانت هذه هي المهمة التي تتطلب مزيدًا من سيطرة الدولة على الاقتصاد، رغم أنَّ هذا يقتضي وضع استراتيجية اقتصادية جديدة عوضًا عن السياسة الاقتصادية الجديدة. لم يكن عهد مهاتير عهدًا لتدخل الدولة في الاقتصاد بالنيابة عن مصالح الملايو فحسب، وإنَّما كان عهدًا لتدخل أكبر للدولة في الاقتصاد، **وانتهى**[٢]. لقد كان هدف مهاتير المحدَّد تنصيب دولة رأسمالية ذات هيمنة ملايوية في ماليزية[٣].

وهذا؛ بدوره، استلزم أن تتغلب الدولة على المقاومة التي تواجهها، وأن تخلق مزيدًا من الانسجام في العلاقات بين الدولة والمجتمع. ونظرًا لكون مصدر التحدي الرئيسي للمؤسسة الحاكمة جاء من الإسلاموية، والتي حددت أيضًا المواقف والهُوية السياسية الشعبية، كان على الدولة التعامل مع هذه القوة. لقد فهِم مهاتير تحدي الإسلاموية، بل رأى في الأيديولوجيا أداة محتملة لتمكين الدولة. **نتيجة لذلك**؛ فقد سعى إلى استمالة ـ بدلًا من سحق ـ المعارضة الإسلامية؛ أي: إلى تسخير طاقاتها، واستيعاب أدواتها السياسية والأيديولوجية الشعبية، بدلًا من تأكيد سيادة الدولة العلمانية بالقوة. أدرك مهاتير أنَّ الإسلاموية قد خلقت بالفعل قاعدة اجتماعية عريضة، وتمتعت بدعم شعبي واسع، وأقنعت العديد من الملايو بأهمية الدولة ـ وإن كانت

---

(١) Chandra Muzaffar, "Two Approaches to Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaysia", unpublished manuscript, p. 16.

(٢) Alasdair Bowie, *Crossing the Industrial Divide: State, Society, and the Politics of Economic Transformation in Malaysia* (New York: Columbia University, 1991), pp. 111-52.

(٣) Chandra Muzaffar, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989), p. 498.

إسلامية ـ في تحقيق تنمية حقيقية. إذا كانت الدولة الماليزية على استعداد للتنازل عن العلمانية؛ فإنَّها ستقطف ثمار عشر سنوات من الحراك الإسلامي كما أنَّها ستُخضعه كقوة معارضة. **وعليه**؛ فقد كانت الأسلمة بالنسبة لمهاتير وسيلة لتحقيق التنمية الرأسمالية.

إضافة إلى ذلك، في حين كانت قيادة أمنو منذ (عام ١٩٥٧م) تنظر إلى علمانية الحزب والدولة باعتبارها ضرورية من أجل تحقيق السِّلم الإثني، كانت حجة مهاتير أنَّ ما يمكن أن يحقق السِّلم الإثني هو أن تتَّصف أمنو والدولة بصبغة إسلامية معتدلة. فقد كانت حجته أن تقع الاستجابة للإسلاموية بمزيد من الإسلام. لم يكن مهاتير مهتمًّا بالصحوة الإسلامية، الأمر الذي يميِّزه عن الجنرال ضياء الحق في باكستان. في واقع الأمر، من نواحٍ عديدة يشترك مهاتير في أشياء كثيرة مع الحداثيين العلمانيين، مثل الشاه في إيران أكثر من القادة السياسيين ذوي التوجه الإسلامي في الشرق الأوسط وجنوب آسيا. كانت السمات المميزة لقيادة شاه إيران تتمثل كذلك في: القومية المعبَّر عنها من خلال السعي إلى التقدم لحمل الأمة إلى المرتفعات العظيمة ـ رؤية (٢٠٢٠) في ماليزيا والحضارة العظيمة بالنسبة لشاه إيران ـ، النزوع نحو تمكين وإثراء البلاد من خلال التنمية والتحالف الوثيق مع الغرب، والاعتقاد في ضرورة ثورة اجتماعية وثقافية من الأعلى إلى الأسفل كتمهيد للتحقيق التنمية. ومع ذلك، فقد كان مهاتير أكثر حساسية بشأن أهمية الإسلام بالنسبة للمجتمع والسياسة، وكان أكثر استعدادًا للتنازل عن العلمانية لتحقيق توازن سليم بين الدين والتحديث.

فبكونه سياسيًّا مخضرمًا في ولاية كيدا، حيث تُعَد الباس هي القوة التي ينبغي التعامل معها وحيث ترزح السياسة المحلية تحت تأثير القيم الإسلامية، كان مهاتير أكثر حساسية فيما يتعلَّق بأهمية الإسلام وأقلَّ إظهارًا لعلمانيته على حدٍّ السواء. لقد فضَّل تطعيم هوية إسلامية قومية للدولة العلمانية من أجل تقويتها. اعتقد مهاتير أنَّ أمنو كانت تواجه أزمة محتَمَلة. كان الطلبة يعودون من الخارج يحملون بصمة الثورة الإيرانية وصعود الإسلام السياسي. فقد كانوا يخوضون في مختلف نواح الحياة وكان من المرجح أن يختاروا الباس إذا كان الاختيار بين الإسلام والعلمانية. كان من الممكن أن تكون الآثار المترتبة على نزوح المتعلمين إلى الباس بعيدة المدى. في وقت مبكر من الثمانينات كان المرشحون عن الباس في العديد من الانتخابات أفضل تعليمًا من مرشحي أمنو. وهذا يعني: أنَّه بما أنَّ الباس سيستوعب الأفراد ذوي مستوى تعليمي أفضل والطلبة ذوي التوجه الإسلامي؛ فإنَّه سيصبح حزب المستقبل، حزب

النخبة (من الناحية الفكرية) الملايوية. لـم يكن باستطاعة أمنو أن تدع ذلك يحدث. حاجج مهاتير أنَّه ما لـم تستوعب أمنو الخطاب الإسلامي؛ فإنَّ الباس سوف يهيمن على السياسة الإسلامية؛ توظف العمال في أبيم أو حتى تمتصُّ المنظمة الطلابية[1].

إذا كان باس سيصبح قوة في السياسة الوطنية، فسيكون ثـمَّة تصاعد للأسلمة الراديكالية والتي من شأنها أن تكون أشد خطرًا بكثير على السِّلم الإثني من الصورة الإسلامية المعتدلة لأمنو. فاز باس في انتخابات (عام ١٩٨٢م) بنسبة (١٦٪) من مجموع الأصوات، وخمسة مقاعد في البرلمان،[2]. اعتقد مهاتير أنَّ هذه الأرقام المتواضعة قد أخفت التهديد المحتمل لباس لهيمنة أمنو في السياسة الملايوية. لا زال باس يظهر قوة في الولايات الشمالية الأربعة: كيلانتان، برليس، كيدا، وتيرنغانو، المتاخمة بعضها للبعض الآخر - وبالتالي جعلت من باس قوة إقليمية - والتي تتمتع بغالبية ملايوية ساحقة. إنَّ السيطرة على السياسة الملايوية هناك يمكن أن تضع الباس في موضع مؤثِّر على القومية الملايوية كذلك.

من خلال صورة إسلامية معتدلة، استطاعت أمنو بالفعل احتواء والسيطرة على الإسلام وتهميش باس خلال تنفيذ العملية بغية الحفاظ على السِّلم الإثني[3]. هذا السِّلم الإثني سوف يهيِّئ الوضع لنمو اقتصادي وتنموي وهو ما ستستفيد منه المصالح الاقتصادية للأقليات وكذلك الملايو. فقد قبِل غير الملايو بإسلاموية معتدلة كخطوة ضرورية لاحتواء الإسلاموية الأكثر راديكالية[4].

الحجة ذاتها بالنسبة للاستثمار الأجنبي، والذي كان من المفترض أن يكون في صلب استراتيجية مهاتير للنمو. في وقت مبكر (عام ١٩٧٨م)، حاجج مهاتير، الذي كان آنذاك وزير التجارة والصناعة، أنَّ مقاومة القوى الإسلامية للاستثمار الأجنبي كانت تعقِّد الأمور. وأشار إلى أنَّ هذه الاستثمارات يجب أن تكون متوافقة مع الإسلام[5]. وبالتالي، وقع طرح فكرة الدولة «الإسلامية» كشرط مسبق للنمو والازدهار. فكان على كلٍّ من أمنو والدولة تضمين الإسلام والقطاع الخاص، وكان

---

(١) Jomo K. S. and Ahmad Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", *Third World Quarterly*, 10, 2 (April 1988), p. 855.

(٢) Gordon P. Means, Malaysian Politics: *The Second Generation* (Singapore: Oxford University Press, 1991), p. 180.

(٣) Farish Noor, "Caught Between the Ulama: How the Conflict Between the Government and the Islamist Opposition Is Bringing Malaysia to an Islamic State", forthcoming in *The German Journal of International Politics and Society*

(٤) Jomo K. S. and Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", p. 867.

(٥) Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia", *Asian Survey*, 21, 10 (October 1981), pp. 1051.

من المتعيَّن أن يقع تأويل الإسلام بطريقة تجعل مثل هذا الإنجاز ممكنًا.

بين (عامَيْ ١٩٧٥ و١٩٧٧م)، تعاونت أمنو وباس في الباريسان الوطني. إلّا أنَّ ذلك التحالف قد انهار. أثبتت تلك التجربة لكثيرين داخل أمنو أنه هناك القليل مما يمكن كسبه من التحالفات الخاصة مع الأحزاب الإسلامية وأنَّ أمنو والدولة التي تسيطر عليها سيكونان أفضل حالًا من خلال اتخاذ الموضع الذي يسيطران من خلاله على الإسلاموية بدل الاعتماد على طرف ثالث للقيام بذلك. ربما كان مهاتير أول زعيم لأمنو يضع تصورًا كاملًا لمعنى وإمكانية إعادة إنشاء دولة ما بعد الاستعمار العلمانية باعتبارها دولة «إسلامية».

كان مهاتير وزيرًا للتعليم خلال السبعينات وقد رأى عن كثب نطاق حراك أبيم والطلبة. لقد أدرك مدى تأثير الأيديولوجيا الإسلامية على الشباب الملايو ورأى أنَّ الإسلاموية ليس من المرجح أن تتبدد بسهولة، وأنَّ أمنو والدولة لن يتمكّنا من احتواءها بسرعة. **إضافة إلى ذلك،** فهو لم يكن علمانيًا بالقدر الذي كان عليه أسلافه، وباعتباره أحد القوميين الملايو المتحمسين فقد تلقى دعمًا من أبيم في الماضي. في واقع الأمر، فقد منحت سياسة مهاتير المتمثلة في «التطلُّع إلى الشرق» و«شراء بريطانيا في الأخير»[١] وانتقاده للقيم الغربية والإمبريالية بعض الدعم في الدوائر الانتخابية الخاصة بأبيم وباس[٢]. وخلال التسعينات، فسحت معارضته للإمبريالية الغربية المجال للقيم الآسيوية[٣]. كان لهذا الأمر أيضًا شعبية في الدائرة الإسلامية نظرًا لدفاعه عن القيم الثقافية التي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالإسلام في ماليزيا. ولذلك لم يكن مصرًّا على العلمانية كما كان أسلافه، أو نظرائه في الشرق الأوسط. لقد أعرب عن التعايش مع الإسلام، والتعاون مع الإسلاموية، ووضع تصوُّرٍ مختلف تمامًا لأيديولوجيا الدولة. كان هدفه إنشاء مركز سياسي مستقر في ظل قيادة أمنو، والتي من خلالها يمكن للدولة تأكيد صلاحياتها وإدارة الاقتصاد. ستكون الأسس الأيديولوجية لهذا المركز الإسلاموية المعتدلة إضافة إلى القومية. في حين دفعت أمنو في (١٩٧٩ - ١٩٨١م) بإجراءات صارمة على الإسلاموية وتدابير من قبيل منع استعمال لفظ «الإسلامي» في أسماء الأحزاب، إلّا أنَّ مهاتير لم يحبذ نهج المواجهة.

كان جوهر برنامج مهاتير تجديد السياسة الاقتصادية الجديدة والمضيّ قدمًا في

---

(١) عن هذه القضايا، انظر:

Means, *Malaysian Politics*, pp. 91-98.

(٢) Jomo K. S. and Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", p. 855; and John L. Esposito and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 140- 45.

(٣) Esposito and Voll, *Islam and Democracy*, pp. 139- 46.

التعميق الصناعي والنمو الاقتصادي[1]. ويمكن لسيطرة الدولة على الإسلام أن تسهِّل هذه العملية. لقد كان الاقتصاد الماليزي بشكل تقليدي مزيجًا من القطاعين العام والخاص. كان الملايو عمومًا نشطين في القطاع العام ـ خصوصًا من خلال السياسة الاقتصادية الجديدة ـ في حين هيمنت المصالح التجارية الصينية عل القطاع الخاص. أراد مهاتير فتح القطاع الخاص أمام الملايو كذلك. وقد كان مساندًا لاستخدام الشركات العامة من قبل السياسة الاقتصادية الجديدة للحصول على أصول للملايو، لكنه لم يكن يعتقد أنَّ هذا كان كافيًا[2]. جعلت السياسة الاقتصادية الجديدة الدور الاقتصادي للملايو مقتصرًا على القطاع العام، ومن ثـمَّ كمساهمين بدلًا من باعثي مشاريع. علاوة على ذلك، جعلت السياسة الاقتصادية الجديدة الملايو يعتمدون على الريادة الصينية للأعمال[3]. لقد حاجج بأنه ينبغي للملايو أن يكونوا هم قوة الطليعة في التنمية الصناعية باعتبارهم باعثي مشاريع وليس كمشرفين بيروقراطيين[4]. تحت قيادة مهاتير، استُعيض عن تشديد السياسة الاقتصادية الجديدة على القضاء على الفقر بكونه وسيلة لازدهار الملايو بخلق طبقة ملايوية من باعثي المشاريع والرأسماليين.

وبالتالي، على الرغم من ادعائها تمثيل جميع الملايو، أصبحت أمنو والدولة مرتبطتان بشكل متزايد بنخبة رجال الأعمال الملايو؛ إلى حدٍّ ما عوضًا عن الروابط التقليدية للحزب والدولة بالطبقات الوسطى الملايوية. اعتمدت أمنو والدولة على نحو متزايد على الرأسماليين الملايو لقيادة نمو وازدهار الملايو، ومن أجل تحقيق هذه الغاية قامت بتشجيع الاستثمار الأجنبي، وقدمت الرعاية للشركات. لقد دعم الملايو الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى هذا التطور إلى حد ما، ولكن أولئك في المناطق الريفية ـ الذي يمثلون قاعدة الدعم لباس ـ كانوا يعارضونه[5]. ارتفع حجم الطبقة الوسطى من (٢٠٪) سنة (١٩٧٠م) إلى (٣٢,٦٪) من مجموع عدد السكان، بينما انخفض حجم طبقة الفلاحين من (٥٦,٤٪) إلى (٢٨,٣) خلال نفس الفترة الزمنية. ومع ذلك، فإنَّ الفلاحين يشكلون ما يقارب (٣٠٪) من عدد السكان، و(٢١,٣٪) من نسبة الطبقة الوسطى التي بلغت (٣٢,٦٪) حيث يوجد أبناء الطبقة الوسطى الدنيا الذين

---

(١) Alasdair Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations in Industrialising Malaysia", in Andrew MacIntyre, ed. *Business and Government in Industrialising Asia* (Ithaca: Cornell University Press, 1994), p. 175.

(٢) Edmund Terence Gomez, *Political Business: Corporate Involvement in Malaysian Political Parties* (Townsville, Australia: Center for South-East Asian Studies, James Cook University, 1994), p. 7.

(٣) W. Goh and Jomo K. S. "Efficiency and Consumer Welfare", in Jomo K. S. ed. *Privatizing Malaysia: Rents, Rhetoric, and Realities* (Boulder, CO: Westview, 1995), pp. 154 -71.

(٤) Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations", pp. 178-79.

(٥) Gomez, *Political Business*, p. 34.

لا يتمتعون بامتيازات كبيرة ولكنهم يتميزون بوعي إسلامي كبير(١).

بما أنه كان يُنظر للدعم الذي أبدته أمنو للرأسماليين الملايو على أنه مشروع قومي، فلا بدَّ أن يقع ربطه بالجدل حول القومية الملايوية، والتي لها صلة بالإسلام. ولذلك، كان لا بدَّ لأمنو، من أجل خوض مشروع إنشاء طبقة رأسمالية ملايوية، أن تكسب السيطرة على السياسة الإسلامية، وأن تحدد القيم الإسلامية للملايو بحيث تمنع حدوث تحالف بين الطبقات الوسطى والدنيا حول مطلب إسلامي بالعدالة الاجتماعية.

تحول مهاتير إلى النوذج التنموي في شرق آسيا، مؤكدًا على النمو القائم على التصدير. وقد نجحت هذه الاستراتيجية، إذ بلغ معدل النمو في الثمانينات بمعدل (٧ ـ ٩٪) في السنة وارتفع نصيب الفرد من الدخل فوق (٢٠٠٠ دولار)، وشكَّل التصنيع (٢٦٪) من الناتج القومي الإجمالي، بينما كان ٥٠٪ موَجَّها نحو التصدير(٢). لا تزال الشركات التي تسيِّرها الدولة تلعب دورًا محوريًّا في الاقتصاد، بينما أصبح القطاع الخاص أكثر أهمية بالنسبة للنمو. إذ فتحت مبادرة الخصخصة الاقتصاد أمام الاستثمار الأجنبي ونشاط عدواني من بعث المشاريع(٣). لقد خضع القطاع الخاص المتنامي لهيمنة المصالح الأجنبية والصينية، ولكن سرعان ما شمل الشركات الماليزية كذلك. كان مهاتير حريصًا بشكل خاص على هذا التطور. فقد كانت حجته أنَّه ينبغي رعاية مجتمع ملايوي حيوي لبعث المشاريع من أجل خدمة المصالح الاقتصادية للملايو. كان مدركًا أنَّ السياسة الاقتصادية الجديدة قد عزَّزت الاعتماد على الدولة ولم تكن متناغمة مع رعاية مهارات بعث المشاريع. فإذا كان هناك وجود ملايوي قوي في القطاع الخاص، فإنَّ الدولة لن تحتاج إلى تمثيل مصالح الملايو من خلال سياسة السياسة الاقتصادية الجديدة الخاصة باقتناء الأصول الصناعية. في الواقع، يمكن تسليم كل هذه الأصول إلى الشركات الملايوية. ولذا كان مهاتير مستعدًّا لتقليص دور الدولة في السوق، شريطة أن يحلَّ الملايو مكان مصالح الأعمال الصينية. المشكلة أنه لم يكن هناك في وقت مبكر من الثمانينات مجتمع ملايوي حيوي لبعث المشاريع؛ وكان ينبغي إنشاؤه. وفقًا لمهاتير: «إنَّ أفضل وسيلة للمحافظة على الحصص في حوزة البوميبوترا أن يقع تسليمها للبوميبوترا الأقدر على الاحتفاظ

---

(١) Harold Crouch, *Government and Society in Malaysian* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), p. 183.

(٢) Paul Lubeck, "Malaysian Industrialization, Ethnic Divisions, and the NIC Model: The Limits to Replication", in Richard p. Appelbaum and Jeffrey Henderson, eds. *State and Development in the Asian Pacific Rim* (Newbury Park: Sage Press, 1992), p. 179.

(٣) Bowie, "The Dynamics of Business-Government Relations", pp. 186-87.

بها، أي: الأغنياء»[١].

كان مهاتير ملتزمًا بترويج الرأسمالية الملايوية، فقد دعم ظهور المليونيرات الملايو[٢]. انطلاقًا من (عام ١٩٨٠م) فصاعدًا، شجعت الحكومة صعود التكتلات التي يملكها الملايو. كانت النتيجة ظهور رجال أعمال أثرياء للغاية لهم علاقات وثيقة بقادة الأحزاب مثل دايم زين الدين[٣]. بيد أنَّ نهضة القطاع الخاص قد زاد في سيطرة الدولة على الاقتصاد. لقد توسَّع نطاق تدخل الدولة عن طريق دعم المشاريع التجارية الجديدة وكذلك التحالفات بين أمنو وريادة المشاريع؛ رغم أنَّ التدخل لم يكن مباشرًا.

اعتقد مهاتير كذلك أنَّ نمو الرأسمالية الملايوية يستلزم وقوع تغييرات في المواقف تجاه العمل والاقتصاد. فإنَّ التنمية بالنسبة له تُشيَّد أولًا وفوق كل شيء على القيم الصحيحة التي يمكنها فيما بعد أن تدعم القفزات التكنولوجية والتعميق الصناعي[٤]. إنَّ معنى سياسة التطلُّع إلى الشرق هو النظر إلى اليابان وكوريا الجنوبية باعتبارهما نماذج «للقيم»[٥]. لقد رأى في تلك الحالات صفات العمل الجاد والانضباط والإخلاص والتناغم داخل المجموعة والنظام والنظافة. كانت هذه هي الخصائص الأساسية للتنمية، والتي حسب مهاتير لا وجود لها في ماليزيا، خاصة في صفوف الملايو[٦]. وقد ألقى باللوم على الفقر بسبب عدم رغبة الشعب الماليزي في العمل، وإظهار المبادرة، واستغلال الفرص الاقتصادية. لقد كرَّر التوصيف الاستعماري للملايو بكونهم كسالى وغير مهتمين بالعمل. ففي (عام ١٩٨٢م) قال مؤكِّدًا: «نحن لسنا مدمنين على العمل، ولكننا نظن أنه يجب علينا أن نكون كذلك»[٧]. إنَّ السياسة الاقتصادية الجديدة ليست فقط قسمة للأصول والرعاية، كما

---

(١) اقتُبست في:

Gomez, *Political Business*, p. 7.

(٢) *Ibid*, pp. 7-8.

(٣) *Ibid*, pp. 9-10 and 14 -21.

وانظر أيضًا:

Patricia Sloane, *Islam, Modernity, and Entrepreneurship Among Malays* (London: Macmillan, 1999), pp. 171-86.

(٤) Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), pp. 110-12.

(٥) Diane K. Mauzy and R. S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline Through Islam", *Pacific Affairs*, 56, 4 (Winter 1983), p. 630.

(٦) Jomo K. S. *Growth and Structural Change in Malaysian Economy* (London: Macmillan, 1990).

(٧) *Ibid*, p. 624.

أكدَّ هو، وإنما معنى ذلك أيضًا أنه ينبغي للملايو أن يعملوا[1]. ومع ذلك، لم يكن في اعتقاد مهاتير أنَّ ثقافة وديانة الملايو في طبيعتها مناهضة للرأسمالية. وإنما سبب المعضلات التي واجهت الملايو هو سوء الفهم للتعاليم الإسلامية في الحياة الثقافية للملايو وكذلك في حياتهم السياسية.

علاوة على ذلك، فقد قامت السياسة الاقتصادية الجديدة بتعميق هذه النزعات بشكل أكبر. إنَّ التفسير والتطبيق الصحيح للمعتقدات والأعراف الملايوية والإسلامية يمكن أن يدعم الرأسمالية. في (عام ١٩٨٢م)، أقام مقارنة بين ماليزيا واليابان، وخلُص إلى أنَّ اليابانيين «ليسوا متدينين جدًّا، غير أنَّ قيمهم الثقافية قريبة من الأخلاقيات والآداب العامة التي في هذا البلد أو التي نرغب في الحصول عليها في هذا البلد. ربما لا يقيمون الصلاة في كل وقت ولكن [بالنسبة لهم] الربح ليس كل شيء»[2].

رأى مهاتير في الحراك الإسلامي في فترة السبعينات وسيلة لتغيير القيم المحلية لدعم النمو الاقتصادي. ولذلك فقد أظهر الحراك صفات شخصية مختلفة تمامًا عن تلك التي عزاها مهاتير إلى الملايو. لقد كانت أبيم وحلفاؤها منضبطين وكادحين، وقد روجوا لأخلاقيات العمل الإيجابية وقيم الحكم والعلاقات الاجتماعية. وهكذا تحول مهاتير إلى الإسلام للتعبير عن القيم والأخلاق التي كانت ضرورية لتطور الرأسمالية الملايوية، مستهلًا عملية استيعاب القيم الإسلامية (penyerapan nilainilai Islam) في تشكيل السياسة. روجت الحكومة لقيم العدالة والصدق والكفاءة والتفاني والاجتهاد والانضباط الذاتي باعتبارها قيمًا إسلامية لإدارة الحكومة وكذلك لريادة الأعمال[3]. في العديد من الخطابات وصف مهاتير عامل الخدمة المدنية بكونه (.berish. cekap dan amanah) (نظيف، وفعال، وجدير بالثقة)[4]. في أوائل الثمانينات دعت ندوات الإداريين الحكوميين إلى العمل الجاد في إطار العقيدة والممارسة الإسلامية[5]. كما حاججت الحكومة أيضًا بأنَّ التنمية الاقتصادية لا يمكن أن تكون خالية من الروحانية؛ إذ تحتاج التنمية إلى انبعاث روحي ومجتمع مستقيم أخلاقيًّا[6]. وقد نصَّت الخطة

(١) Teik, *Paradoxes*, p. 73.

(٢) Mauzy and Milne, "The Mahathir Administration", p. 628.

(٣) Crouch, *Government and Society*, p. 171.

(٤) Teik, *Paradoxes*, p. 180.

(٥) Muzaffar, "Two Approaches", p. 7.

(٦) Mauzy and Milne, "The Mahathir Administration", p. 636; Judith Nagata, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*, 53, 3 (Fall 1980), p. 430.

الرابعة للتنمية (١٩٨١ ـ ١٩٨٦م) خصّيصًا على الالتزام بالإسلام.

استعمل مهاتير الإسلام لترميم إدارة الدولة، وحدد جوهر الدولة بكونها «دولة إسلامية تنموية». لقد كانت الاستراتيجية الماليزية للنمو بأسرها منذ الثمانينات فصاعدًا، إلى جانب التغييرات في البورجوازية، وصعود القطاع الخاص الملايوي؛ كل ذلك كان مرتبطًا بالاستراتيجية المزدهرة للأسلمة[١].

بما أنَّ رجال الأعمال الملايو كانوا ليتولوا السيطرة على المؤسسات التي كانت إلى حدٍّ الآن تحت سيطرة البيروقراطية، فإنَّه يمكن لهذه الأخيرة أن تشرف على تشكيل تلك المؤسسات كما كان الحال في شرق آسيا. نتيجة لذلك، فقد أشرفت أمنو إلى جانب دائرة المستشارين المقربين من مهاتير لا سيما دايم زين الدين مباشرة على مهمة إنشاء ورعاية القطاع الخاص الملايوي. وهذا ما فتح الباب أمام علاقات وثيقة بين الحزب والأعمال[٢]، مما أفرز الفساد وسوء الإدارة واللامساواة في الدخل[٣]. كما غيَّر كذلك صورة وتوزيع السلطة داخل أمنو. وبما أنَّ أمنو قد باتت تخضع لهيمنة رجال الأعمال وتسعى وراء التنمية في القطاع الخاص، فقد واجهت بعض المشاكل مع قاعدتها التقليدية للدعم. هذه المرة، لم تكن مشاكل المساواة والعدالة الاجتماعية إثنية أو طائفية، وإنما داخلية في مجتمع الملايو. وبالتالي، خلقت هذه النزعة نحو التعديل بين الملايو والصينيين توترات اجتماعية في مجتمع الملايو[٤]. وهذه التوترات، بدورها، جعلت من الضروري أن تحافظ الدولة على سيطرتها على السياسة الإسلامية، وذلك لكي تحصّل الشرعية من أجل استراتيجيتها التنموية ولكي تقلل من إمكانية أن تقود الإسلاموية مقاومة اجتماعية فعَّالة. وهكذا، فقد سارت لعبة التعادل الإثني جنبًا إلى جنب مع تركيز السلطة في الدولة[٥].

لقد تطلَّب النمو القائم على التصدير المحافظة على انخفاض تكلفة اليد العاملة بينما دعَّمت الحكومة إثراء الرأسماليين الملايو الذين كانوا يديرون المشاريع التجارية. وهذا ما جعل النظام الحاكم عُرْضة للخطاب الذي استخدمته أبيم ضد أمنو خلال

(١) Mohamad Abu Bakar, "Islam and Nationalism in Contemporary Malay Society", in Taufik Abdullah and Sharon Siddique, eds. *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986), pp. 167-68.

(٢) Gomez, *Political Business.*

(٣) Jomo K. S. and Ishak Shari, *Development Policies and Income Inequality in Peninsular Malaysia* (Kuala Lumpur: Institute of Advanced Studies, University of Malaya, 1986); Teik, *Paradoxes,* pp. 209-24.

(٤) Ozay Mehmet, Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery (New York: Routledge, 1990), p. 9.

(٥) Diane Mauzy, "Malaysia: Malay Political Hegemony and Chinese Consociationalism", in John McGarry and Brendan O'Leary, eds. *The Politics of Ethnic Conflict Regulation* (London: Routledge, 1993), pp. 106-27.

السبعينات. كما تتطلّب النمو القائم على التصدير كذلك إدراج النساء في اليد العاملة إلى حد كبير، الأمر الذي انتقده الباس[1]. كانت المشكلة أكثر خطورة إذ شهدت ماليزيا في وقت مبكر خلال فترة الثمانينات انكماشًا اقتصاديًا بسبب انخفاض أسعار النفط والقصدير والأزمة التي عاشتها أسواق صادراتها[2]. ولذلك ليس من باب الصدفة أن تـمَّ إطلاق مبادرة الأسلمة خلال فترة (١٩٨٢ ـ ١٩٨٦م) عندما كان الاقتصاد في خضمِّ الأزمة، وكانت أمنو أكثر تشابكًا مع مصالح الرأسمالية والفساد.

كانت الحكومة قلقة أيضًا حيال الآثار المترتبة على الحراك الإسلامي بالنسبة للاستثمار الأجنبي وكذلك حيال الصورة الدولية لماليزيا. حيث اعتمد النمو القائم على التصدير على الاستثمار الأجنبي واستلزم استقبالًا مناسب للبضائع الماليزية في الأسواق الخارجية. في وقت مبكر خلال فترة الثمانينات خشيت الحكومة من ردة فعل الإسلاميين حيال الاستثمار الأجنبي[3]. ولذلك سعت إلى التسربل بعباءة الإسلام من أجل الحد من المقاومة[4]. على سبيل المثال، أعلن وزير المالية في (عام ١٩٨١م) عزم الحكومة على إنشاء نظام اقتصادي جديد منسجم مع الإسلام[5]. وبالمثل، شعرت الحكومة بالقلق بشأن التطرف الإسلامي، والتمسُّك بفرض قوانين الشريعة الإسلامية الصارمة، والصورة الثيوقراطية والمتعصبة لماليزيا. لن يعكِّر هذا الأمر صفو السلم الإثني الذي يقوم عليه النمو الاقتصادي فحسب[6]، وإنما سيدمر الصورة الدولية لماليزيا، مع آثار مترتبة على أرباحها التجارية. لقد كان هذا الأمر مصدر قلق خصوصًا وأنَّ ماليزيا خلال الثمانينات صارت أكبر مصدِّر للمكونات التي يتم تجميعها واختبارها في العالم، أساسًا في مجال الإلكترونيات ثـمَّ أساسًا لفائدة الشركات الأمريكية[7]. وبالتالي كانت ماليزيا تعتمد بشكل كبير على الاقتصاد العالمي والولايات المتحدة على وجه الخصوص. نظرًا للتوترات بين إيران والولايات المتحدة خلال الثمانينات، وعمومًا الصورة السلبية للإسلام في الولايات المتحدة، فقد كان يُنظر للحراك

---

(١) Alias Mohamed, *PAS' Platform: Development and Change, 1951-1986* (Darul Ihsan: Gateway Publishing, 1994).

(٢) Edmund T. Gomez and Jomo K. S. *Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage, and Profits* (New York: Cambridge University Press, 1997), pp. 10-12.

(٣) Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective", *Asian Survey*, 23, 8 (August 1983), pp. 958-75.

(٤) من أجل نقاش حول علاقة الإسلام بريادة المشاريع والتنمية الرأسمالية في عهد مهاتير، انظر:
Sloane, *Islam, Modernity, and Entrepreneurship*, pp. 57-88.

(٥) Ibid, p. 968.

(٦) Judith Nagata, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism: Nation- Building and Islam in Malaysia", *Muslim World*, 87, 2 (April 1997), pp. 129-50.

(٧) Lubeck, "Malaysian Industrialization", p. 179.

الإسلامي بتوجُّس من قبل القوى الكائنة. لقد كان مهاتير حريصًا على المحافظة على اعتدال الإسلاموية وبمنأى عن التأثيرات الراديكالية من الشرق الأوسط[١].

طوال فترة حكم مهاتير، وبالرغم من التنازلات الرمزية لفائدة الإسلام فإنَّ الحاجة إلى النمو القائم على التصدير وحتمية العولمة هي التي وجَّهت السياسة الخارجية الماليزية[٢]. وقد كانت موجَّهَة أساسًا نحو آسيان وليس نحو العالم الإسلامي[٣]. وبالفعل فقد تطلب الالتزام تجاه آسيان مقاربة أكثر اعتدالًا بالنسبة لقضية إدراج الإسلام في السياسة وذلك قصد تجنب توتير علاقات ماليزيا بأندونيسيا وكذلك ببورما وكمبوديا والفيليبين وتايلاند وسنغفورة، والتي لديها أقليات مسلمة مهمة ذات نزعات انفصالية في الفيليبين وتايلاند.

منذ (عام ١٩٨٠م) أبدت الحكومة حساسية كبيرة تجاه تلك التعبيرات عن الإسلام التي من الممكن أن تُؤثر سلبًا على صورة ماليزيا. وفي (عام ١٩٩٣م) عندما أعلن باس عن تمرير مشروع قانون في برلمان ولاية كيلانتان لتنفيذ العقوبات الردعية الخاصة بالشريعة الإسلامية (الحدود)، فقد واجه مقاومة شرسة من قبل مهاتير[٤]. **إضافة إلى ذلك**، فقد انتقد تقنين التفاعل بين الجنسين، وفي (عام ١٩٩٦م) عندما أحدث الالتزام الصارمة بلباس المرأة الساتر (الحجاب) صخبًا، لاحظ قائلًا: «الكل ينظر إلى إسلامنا. البعض هنا ينظر للإسلام في أماكن أخرى». فهو لم يدافع عن الوسطية فحسب وإنما دافع عن الإسلام الماليزي في مقابل الإسلام «الدخيل»، جاعلًا الدعاة إلى الإسلاموية الأشد في موقف دفاعي. كما أنه افتخر بالإسلام المعتدل على أنه منتج ماليزي قابل للتصدير، والذي يمكن أن يؤثر على الإسلام في كل مكان بحجة أنَّ «الطريقة التي تتعامل بها ماليزيا مع الاسلام ستؤثر مباشرة على التصوُّرات العالمية للإسلام عامة»[٥]. لقد ارتبطت هذه المقاربة أيضًا بالكبرياء والطموح الماليزي، وبالتالي أعطت الإسلام المعتدل بُعدًا قوميًا. وعليه، فقد ضبط مهاتير في وقت مبكر أسلوب استراتيجية الدولة في تعريف «الإسلام الوسطي» واحتكاره وتأكيد هيمنته.

---

(١) Fred R. von der Mehden, *Two Worlds of Islam: Interactions between Southeast Asia and the Middle East* (Gainesville: University Press of Florida, 1993), pp. 64 -79.

(٢) Shanti Nair, *Islam in Malaysian Foreign Policy* (New York: Routledge, 1997).

(٣) Mohamad Abu Bakar, "Islam in Malaysia's Foreign Policy", *Hamdard Islamicus*, 13, 1 (Spring 1981), pp. 10-11.

(٤) Fred von der Mehden, "Islamic Resurgence in Malaysia", in John L. Esposito, ed. *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980), p. 168; Rose Islamil, ed. Hudud in Malaysia: The Issues at Stake (Kuala Lumpur: SISI Forum, 1995).

(٥) اقتبست في:

Nagata, "Ethnonationalism", p. 142.

في (١٩٨٢م) أعلن أنَّ «الإسلام هو دين براجماتي ومرن ويأخذ بعين الاعتبار ظروف العصر الراهن»[1]. لم يكن الهدف من هذ الأمر الحفاظ على اعتدال الإسلاموية فحسب وإنما كذلك ضمان سيطرة الدولة والاستخدام الكامل لأي وسيلة يمكن أن توفرها الإسلاموية للدولة من أجل الاستئثار بالسلطة.

لمعالجة هذه القضايا قررت الدولة أنه يتعيَّن عليها السيطرة على الخطاب الإسلامي. بطريقة تشبه محاولة أيوب خان إعادة تأويل الإسلام بطريقة تخدم التنمية في باكستان في ستينيات القرن العشرين، بدأ مهاتير في انتزاع السيطرة على تأويل الإسلام والترويج لنسخة للإسلاموية تكون متناغمة مع استراتيجية النمو الاقتصادي الماليزي. ومع ذلك، ليتمَّ هذا الأمر بنجاح، كان ينبغي للحكومة تحييد أو تهميش المنافسين الآخرين على تأويل الإسلاموية؛ خصوصًا أبيم وباس. إضافة الى ذلك، يجب أن يُنظر إلى الدولة على أنها جهة إسلامية فاعلة أصيلة. عليها أن تكون في موضع يمكنها أن تدعي من خلاله أنها أكثر إسلامية من أي قوة أخرى في الساحة السياسية[2]. وبهذه الروح رد مهاتير على اتهام باس (عام ١٩٨٤م) لأمنو بأنَّها حزب كافر من خلال تحديها في نقاش تلفازي لمعرفة من الأكثر إسلامية[3]. أعلن مهاتير بكل ثقة خلال فترة التسعينات أنه حتى رسول الإسلام ما كان ليقدم للإسلام أكثر مما قدمه هو. في سنوات لاحقة أصبح أكثر جرأة في الردِّ على انتقادات الإسلاميين لسياسته بما أنه تسلَّم جوائز من مختلف أنحاء العالم الإسلامي بما في ذلك جائزة فيصل المرموقة من السعودية العربية من أجل الخدمات المقدَّمة لفائدة الإسلام.

أدت محاولة السيطرة على تدفق الإسلام في السياسة أولًا إلى سياسة معقدة لإدارة المجموعات الإسلامية، ومن ثـمَّ إلى مبادرة الأسلمة. (ابتكرت الحكومة نهجًا متعدد الجوانب لاحتواء وإدارة الإسلاموية وكبح جماح تطرفها. فقد سعت إلى مشاركة القوى الإسلامية المعتدلة، وتهميش وإسكات المتطرفين، وبشكل عام تنظيم الحراك الإسلامي، والذي يمكن أن يكون بمثابة تمدُّدٍ لمدى الدولة في القطاع الخاص)[4]. تُعد النقطتان الأوليان مهمتين من أجل إضفاء الشرعية على الحكومة لكي تخوض غمار الإجراء الأخير. آخذًا هذا الأمر بعين الاعتبار، بدأ مهاتير في «أسلمة» صورة أمنو والمطالبة بتشريك أبيم.

(١) *New Straits Times*, July 17, 1982.

(٢) Mauzy and Milne, "The Mahathir Administration", p. 635.

(٣) Hussin Mutalib, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press, 1990), p. 123.

(٤) Barraclough, "Managing the Challenges", p. 967; and David Camroux, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-Option, and Confrontation", *Asian Survey* 36, 9 (September 1996), pp. 852-68.

بعد فترة وجيزة من تنصيبه رئيسًا للوزراء، بدأ مهاتير في تغيير صورة أمنو. في (عام ١٩٨١م) أعلنت أمنو أنها «أكبر حزب إسلامي في ماليزيا» وأنَّ التنقُّص منها سيعود بالضرر على مصالح المسلمين والملايو[١]. بعد وقت قصير أعلنت قيادة أمنو أنَّ حزبها «أكبر حزب إسلامي في العالم»[٢]، وأكَّدت أنَّ «معارضة سياسات أمنو تعني كذلك معارضة الإسلام إذ إنَّ هدف أمنو الدفاع عن قضية إسلام»[٣]. بعد ذلك، استمر مهاتير في المضي قدمًا موكِلًا الحزب دور الداعم الرئيسي للأسلمة في ماليزيا. قال لأمنو:

لقد هزمت أمنو الاتحاد الملايوي، وتحصَّلت على الاستقلال، وحفظت كرامة الملايو المستَعْمرين. لقد حافظت أمنو ودعَّمت الإسلام في ماليزيا. لقد حكمت أمنو بالعدل وجاءت بالتنمية، وأشياء أخرى كثيرة. هذه ثمار نضال أمنو. ولكني أكرِّر، إنَّ نضال أمنو لم ينته بعد. اليوم نواجه أكبر نضال: النضال من أجل تغيير مواقف الملايو بشكل يتمشى مع متطلبات الإسلام في هذا العصر الحديث. . . . إنَّ مهمة أمنو الآن تعزيز الممارسات الإسلامية والتأكُّد من التزام مجتمع الملايو حقًّا بالتعاليم الإسلامية. . . . ومن البديهي أن تكون هذه القضية أكبر بكثير من النضالات السابقة لأمنو. وطبعًا فإنَّ النجاح ليس بالأمر الهيِّن. ولكن ينبغي لأمنو أن تسعى فيها، مهما كانت العقبات؛ لأنَّ هذه هي قضيتنا الحقيقية[٤].

حتى أنَّ أمنو أرسلت أساتذة إلى القرى و**الكامبونغات** (القرى التقليدية الملايوية) من أجل تعليم الفلاحين أن يُسَوُّوا بين أمنو والإسلام[٥]. لقد بدأ التفات أمنو نحو الإسلام بأسلمة الدولة إلى درجة أنه لم يعُد بالإمكان الفصل بينهما[٦].

وهذا ما هيَّأ الوضع للعرْض الذي قدمته أمنو لأبيم. لقد عرف مهاتير أنور منذ فترة السبعينات، وكانت تجمعهما علاقة سطحية وكانا يكِّنَّان لبعضهما البعض تقديرًا عاليًا[٧]. كان مهاتير يمثِّل نوعًا جديدًا من القادة داخل أمنو. لقد كان، شأنه في ذلك

---

(١) New Straits Times, September 9, 1981.

(٢) Chandra Muzaffar, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987), p. 78.

(٣) New Straits Times, April 5, 1982.

(٤) اقتُبست في:

Mauzy and Milne, "The Mahathir Administration", p. 644.

(٥) Judith Nagata, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984), p. 162.

(٦) Mohamad Abu Bakar, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia", *Asian Survey*, 21, 10 (October 1981), pp. 1055-56.

(٧) مقابلات مع أنور إبراهيم وخالد جعفر وفاضل صديق.

شأن أنور، دخيلًا على الدائرة الحاكمة. إذ لم تكن له أصول أرستقراطية، ومثل أنور، فقد كانت له خلفية متواضعة؛ والتي تعني في حالتيهما جميعًا المهاجرين الهنود. كان مهاتير كذلك معاديًا للمؤسساتية وقد وقع طرده في مرحلة ما من أمنو. لقد أدرك مهاتير أنَّه بالقيادة الراهنة لأمنو لم يكن بالاستطاعة الحزب معارضة باس وقد يفقد السيطرة على السياسة الملايوية. كان لأمنو مستندات قومية قوية، ولكن إذا كانت السياسة الملايوية ستخضع لسيطرة الإسلام فإنَّه لم يكن بمقدور أمنو أن تقطع علاقتها به وتترك الإسلام لباس. بإمكان أبيم إضفاء شرعية إسلامية على أمنو، وتزويدها بالأدوات الفكرية والتنظيمية للسيطرة على الإسلام.

اعتبر مهاتير جزءًا كبيرًا من النشاط الدعوي في فترة السبعينات رجعيًّا وذا نبرة راديكالية للغاية[1]. فقد وجَّه في كتابه «التحدي» (١٩٧٦م) نقدًا للحركات الدعوية بسبب تنحية الملايو من المجتمع الحديث وصرف انتباههم عن السعي في تحقيق التنمية الاقتصادية. ومع ذلك، فقد نظر مهاتير إلى أبيم بشكل مختلف. كان لأبيم مظهر حديث؛ فقد دعت إلى التجديد الإسلامي، غير أنَّ هدفها الرئيسي كان تغيير ماليزيا، متبنِّية قيمًا وأهدافًا لا تختلف كثيرًا عن تلك التي دعا إليها مهاتير.

لقيَ مهاتير أنور وحاجج أنه من الأرجح أن يكون لأبيم تأثيرًا على الدولة والمجتمع في ماليزيا إذا انضمت لأمنو عوضًا عن باس. فقد كانت أمنو الوسيلة المثلى لأسلمة. علاوة على ذلك، فقد حاجج بأنه لم يحن الوقت بعد للضغط من أجل الحصول على أسلمة كاملة، غير أنه يمكن لماليزيا التحرك في ذلك الاتجاه[2]. في الواقع، حاجج مهاتير بأنه يفضِّل سلك نهج تدريجي فيما يتعلَّق بالأسلمة، وبذلك يؤجِّل الأسلمة الكاملة إلى وقت لاحق، ولكن مع إبداء تقدُّم ملموس في ذلك الاتجاه. بينما دافع باس على الأسلمة الكاملة أو على الأقل على مزيد من الالتزام في التقدم صوب ذلك الاتجاه[3]. ليس فقط أنَّ أيديولوجيا باس كانت شديدة للغاية لتكون تيارًا سائدًا، بل إنَّه لم يكن جهة فاعلة في المركز. كما وعد مهاتير أنور كذلك بأنَّ أمنو ستكون بمثابة الأداة المناسبة لتحقيق أهداف أبيم.

إذًا فقد واجهت أبيم خيارًا، إمَّا الانضمام إلى باس في تحالف إسلامي كبير ضدَّ أمنو أو الانضمام لأمنو بعد أن ألمحت إلى أنها آخذة في الابتعاد عن العلمانية ومتجهة نحو الإسلام في (١٩٨١ ـ ١٩٨٢م). فضَّل أنور الانضمام إلى أمنو لأنه بذلك يحقق

(١) Teik. *Paradoxes*, p. 37.

(٢) Abu Bakr, "Islamic Revivalism", p. 1056.

(٣) Mohamed, *PAS' Platform*, pp. 165-200.

مزيدا من التوافق في مجتمع الملايو، في حين أنَّ تحالفًا بين أبيم وباس قد يفتح ثغرة واسعة في قلب سياسة ومجتمع الملايو. وبالإضافة إلى ذلك، فقد اتَّفق أنور مع المهاتير على أنَّ أيديولوجيا باس كانت تمثل خطرًا يهدِّد السِّلم الإثني، وكانت من المرجح أن تقوِّض النمو الاقتصادي والاستقرار السياسي. في ذلك الوقت كانت شعلة من العلماء الشباب الذين زاولوا تعليمهم بالأزهر في مصر أو بجامعة المدينة أو بدار العلوم في مكة بالمملكة العربية السعودية قد استولوا على باس ودفعوا به نحو الراديكالية. ما كان للمتعلمين الذين ليست لهم صفة دينية في أبيم أن يشعروا بالراحة في حزب يهيمن عليه العلماء. اعتقد أنور أنه إذا وقع دمج أبيم وباس، فإنَّ الاشتباك بين العلماء ومناهجهم والإسلاميين الذين ليست لهم صفة دينية واقع لا محالة. في النهاية لم يكن أنور مرتاحًا مع منظمة يسيطر عليها العلماء، لا سيما أصحاب الميولات الراديكالية.

كان باس أيضًا قويًا في شمال ماليزيا، أين يختلف نطاق نفوذ الأرثوذكسية الإسلامية عن جنوب ماليزيا حيث سادت الثقافات والعادات المحلية. على الرغم من أنَّ باس قد عرض على أنور رئاسة الحزب، إلَّا أنَّه رأى في أمنو الوسيلة الأكثر تأثيرًا من أجل تحقيق التغيير.

كان على أبيم أن تأخذ بعين الاعتبار أنه سيقع الضغط عليها أكثر من قبل الحكومة إذا بقيت في المعارضة. ففي (عام ١٩٨١م) مررت الحكومة قانون الجمعيات (تعديل) (لعام ١٩٨١م) للسيطرة على المتطرفين[١]. رغم أنه يُفترض بهذا القانون، الذي عزَّز قانون الجمعيات لعام ١٩٦٦، أن يكبح جماح أنشطة الحركات الدعوية المتطرفة والمنحرفة، إلَّا أنَّ هدفه الأساسي هو أبيم. إذ كان يمكن للمواجهة المباشرة أن تجعل أبيم أكثر راديكالية بطريقة لم يكن أنور على استعداد لتقبُّلها. أدرك أنور أنَّ سيطرة أمنو والدولة كانت قوية جدًّا لدرجة أنه لم يكن بوسع أبيم إلَّا أن تصبح قوة هامشية كما كان الحال مع باس.

في هذه الأثناء، كان باس يأمل في استعمال أبيم لكسر قبضة الزبانة (clientalist hold) الخاصة بأمنو على السياسة الملايوية. إذ من الأفضل، كما استنتج أنور، أن تنظمَّ إلى النظام بدل أن تحاربه. لم تكن رتبة وملف أبيم داعمة لأنور، بل لم يكن جميع أعضاء أبيم حريصين على «أسلمة» الحزب. رغم أنه كان لأنور بعض الأتباع في أمنو، إلَّا أنَّ الحارس القديم قد عارض التعامل مع أبيم. فمثلًا، عارض تانكو

(١) Simon Barraclough, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective", *Asian Survey*, 23, 8 (August 1983), p. 971.

عبد الرحمٰن علانية قبول أنور في أمنو، بحجة أنَّ أمنو كانت حزبًا قوميًّا علمانيًّا.

في (عام ١٩٨٢م)، استقال أنور من أبيم والتحق بأمنو. بدون أنور خسرت أبيم كثيرًا من سلطتها ونفوذها. إذ لا تزال تعمل كحركة شبابية شبه رسمية، ولكن دون الحيوية والنفوذ ذاته الذي ميَّز نشاطها خلال السبعينات. اتبع كثير من زعماء أبيم والمتعاطفين معها أنور في اتجاه أمنو، أو انضموا إلى البيروقراطية والقطاع الخاص. في السنوات اللاحقة، استطاع أنور استخدام هؤلاء الخرِّجين من أبيم في تقوية موقعه الخاص في أمنو. ارتفع أنور بسرعة في صفوف أمنو، أولًا كقائد شبابي، ومن ثـمَّ في الحكومة الوطنية كوزير للثقافة، ووزير للمالية، ونائب رئيس الوزراء، ورئيس للوزراء في (عام ١٩٩٧م). تـمَّت إقالته من مناصبه الرسمية وحوكم بتهمة سوء السلوك الجنسي (عام ١٩٩٨م)، وهو حدث سجَّل نقطة تحوُّلٍ لنظام الأسلمة وسوف تتم مناقشته في الخاتمة.

لقد أعطى دخول أنور إلى أمنو الحزب توجهًا «إسلاميًا» ذا شرعية ومصداقية، ليس فقط بسبب المستندات الإسلامية لأبيم، وإنما في ذلك الوقت كان أنور يُعد رمزًا للنهضة الإسلامية العالمية في ماليزيا[1]. كان قرار أنور نقطة تحوُّلٍ بالنسبة لأمنو وللأسس الأيديولوجية للسياسة الملايوية. يمكن قراءته على أساس أنه أسلمة للقومية الملايوية أو باعتباره تحييدًا لعناصر من الإسلاموية من قبل قومية ملايوية براجماتية من أجل درء الموجة العارمة للنهضة الإسلامية العالمية[2]. فرضت أمنو والدولة تغييرات على الإسلاموية، غير أنه تـمَّت هزيمتهم من قبل الإسلاموية المعتدلة التي روَّجوا لها باعتبارها نقيضًا (foil) لباس وللإسلاموية الأكثر راديكالية الناشئة في جميع أنحاء العالم الإسلامي. وبمرور الوقت، أصبح أنور سياسيًا تابعًا لأمنو وأنشأ قاعدة سياسية مؤثرة من الدعم داخل الحزب[3]. وبحلول وقت إقالته في (عام ١٩٩٨م)، وقع توجيه مسيرته المهنية في اتجاه تأمين رئاسة الوزراء بدلًا من ضمان التجديد الإسلامي.

كانت أهم مساهمة لأنور لفائدة أمنو والدولة أن منح شرعية للأسس المفاهيمية لمبادرة الأسلمة التي أرادها مهاتير. فقد أراد هذا الأخير تعريف الإسلاموية باعتبارها أيديولوجيا معتدلة من شأنها أن تنسجم مع التعددية والرأسمالية والعولمة والسياسة

---

(١) Farish Noor, "PAS's Victory Is a Political One", *Commentary*, 31 (December 1999).

(٢) Muhammad Kamal Hassan, "The Response of Muslim Youth Organizations to Political Change: HMI in Indonesia and ABIM in Malaysia", in William R. Roff, ed. *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1987), p. 193.

(٣) John L. Esposito and John O. Voll, *The Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), pp. 177-98.

الخارجية الماليزية. إذ سوف تتيح للملايو أخلاقيات عمل وقيم اجتماعية إيجابية، بيد أنها لن تصرَّ على رفض الحداثة وتثبيط الملايو عن السعي في تحصيل الثروة. بالنسبة له لم يكن من الـمُجدي القيام بتجديد إسلامي (لغرض التجديد لا غير) إلّا أن يؤدي إلى التقدم المادي للمسلمين. إنَّ خدمة الملايو تعني خدمة الإسلام، ولا عكس. ينبغي للتجديد أن ينسجم مع الحاجيات الاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية للمسلمين. فالأسلمة لم تكن متعلِّقة بالقانون والسياسة بقدر ما كانت متعلِّقة بالقيم والتقدم[1]. لقد كان هذا موقفًا جريئًا استطاع مهاتير الدعوة إليه دون المزيد من المستندات الإسلامية القابلة للتصديق.

كانت تلك المستندات في حوزة أنور وأبيم. وبمرور الوقت، أثبت أنور أنه المتحدِّث الفصيح باسم هذا النهج، مستبطنًا في نواح كثيرة ذاك الخطاب لمهاتير[2]. في النهاية حصر مهاتير وأنور الآراء الإسلامية حول القضايا الاقتصادية في المخاوف حول الكرامة الإنسانية، وهو مفهوم واسع سمح بحدوث التنمية الرأسمالية. إذ لا حرج في قبول جمع الثروة والرأسمالية طالما لم تحطَّ من الكرامة الإنسانية[3]. إنَّ الحرص على الكرامة الإنسانية أمس تبريرًا مناسبًا لمحاباة الملايو، وأصبحت محاباة الملايو مساوية للأسلمة[4]. فقد استُخدم الخطاب الإسلامي علنًا، في فترة الخطة السابعة للتنمية (١٩٩٦ ـ ٢٠٠٠م)، لتبرير الدعم الحكومي للأعمال الملايوية[5].

بالإضافة إلى ذلك، تم استخدام الأسلمة لتعزيز علاقات الرعاية بين الملايو وأمنو والدولة. إنَّ تدفق الموارد لمختلف المجموعات الاجتماعية باسم الإسلام لم يُفد إلّا الملايو. في واقع الأمر، أصبحت الأسلمة في نواح كثيرة وسيلة لتوفير الموارد اللازمة للملايو. فعلى سبيل المثال، في (عام ١٩٨٣م) عندما أنشأت الحكومة الجامعة الإسلامية الدولية، فإنها قد رفضت اقتراح إنشاء جامعة ميريديكا (الاستقلال) الصينية. كانت الجامعة الإسلامية العالمية مشروعًا ملايويًّا لجميع الأغراض العملية.

---

(١) Anwar, *Islamization in Malaysia*, p. 3.

(٢) Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, pp. 177-98.

(٣) لقد فصَّل الكاتب المؤيد لمهاتير آيادت غزالي القول في هذه الأفكار في كتبه: التنمية من منظور إسلامي Development: An Islamic Perspective (Selangor: Peladunk, 1990) والتصنيع من منظور إسلامي Industrialization from an Islamic Perspective (Kuala Lumpur: IKIM, 1993).

(٤) Rodney Wilson, "Islam and Malaysia's Economic Development", *Journal of Islamic Studies*, 9, 2 (July 1998), pp. 264 -66.

(٥) Ibid, p. 267.

ومع ذلك، نظرًا لعدم تعريفه على أنه تعهد إثني وإنما بكونه تعهدا دينيا، فإنَّ الحكومة لم تشعر بأنها مجبرة على توفير مثل ذلك للجالية الصينية.

تقدَّم أنور برؤية معتدلة وشاملة للإسلاموية التي تبنت العولمة والرأسمالية جنبًا إلى جنب مع التعددية الثقافية في ماليزيا والمنطقة عمومًا ولم تُشدِّد على التجديد الإسلامي كما يُفهم من أدبيات الأيديولوجيا الإسلامية. فقد فرَّق بعناية بين نظرة «جنوب شرق آسيا» للإسلام والتي تقوم على التسامح تجاه الأقليات والانفتاح على التنمية الرأسمالية ووجهات النظر الغرب والشرق أوسطية والجنوب آسيوية التي هي أكثر اقصائية[1]. وحاجج بأنَّ البوذية قد أضفت حالة نفسية على الإسلام في جنوب شرق آسيا وهي أنَّ الخلاص هو عمومًا مسألة شخصية، وبالتالي فإنَّ المفاهيم حول الاحتياجات للنظام الاجتماعي الإسلامي ليس لها وقع في ثقافة الملايو. سرعان ما حضيت أفكار أنور بدعم إقليمي، خاصة في وجهات نظر الإندونيسي عبد الرحمٰن وحيد الذي يدعو أيضًا إلى نظرة شاملة وتعددية للإسلام[2]. في وقت لاحق بهرج أنور هذه الأفكار لإنتاج رؤية أكثر شمولًا لدور ماليزيا في المنطقة والعالم الإسلامي في كتاب بعنوان «النهضة الآسيوية» (١٩٩٧م).

حاجج أنور بأنه يجب في المقام الأول اكتشاف القيم والدروس الإسلامية المستفادة من تاريخها، عندها فقط يمكن استردادها؛ أي: أن تُجعل أساسًا المجتمع والسياسة. وهذا يعني: اتباع نهج تدريجي للأسلمة والذي من شأنه أن يؤجل بشكل مريح الأسلمة الكاملة إلى المستقبل البعيد. إنَّ خط تفكير أنور يعني: أنه سيتم استبطان وتحديد المثل والرموز والمفكرين الإسلاميين من قبل الدولة لخدمة أغراضها الخاصة. في (عاميْ ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧م) عقد معهد كاجيان دازار (معهد دراسة السياسات)، أهمُّ مؤسسة بحثية متخصص في صنع السياسات لدى أنور، سلسلة من المؤتمرات حول مفكري الصحوة الإسلامية الرئيسيين مثل جمال الدين الأفغاني ومحمد إقبال، بالاشتراك مع مفكرين آسيويين غير مسلمين مثل جوزي ريزال ورابيندراناث تاغور، في سياق مقاربة النهضة الآسيوية لأنور. كان الهدف من هذا المؤتمر إعادة تعريف هؤلاء الشخصيات بطريقة تجعل من الجهود التي بذلوها طوال أعمارهم داعمة للتصور الماليزي للأسلمة.

إنَّ التسامح بشأن التعددية يقتضي في الواقع معارضة تطبيق القانون الإسلامي،

---

(١) Muzaffar, "Two Approaches to Islam", p. 20.

(٢) عن وحيد، انظر:

Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, pp. 199-216.

الأمر الذي يُعد حجر أساس بالنسبة للإسلاموية في جميع أنحاء العالم الإسلامي. حاججت أمنو أنه لم يكن بالإمكان معاملة الصينيين والهنود كذمِّيين (وهم طائفة من غير المسلمين أسندت إليهم الشريعة الإسلامية حقوقًا خاصة ويخضعون للجزية) وإخضاعهم للقانون الإسلامي دون تدمير السِّلم الإثني وتقويض النمو الاقتصادي الذي يعتمد عليه الملايو. لقد كان خط التفكير هذا مقنعًا لأغلب الملايو من خارج باس. وهذا ما عنى أنَّ من حق الصينيين والملايو مزاولة الأنشطة التي تحظرها الشريعة الإسلامية من قبيل: القمار وتعاطي الكحول وتمويل الحانات والمطاعم ذات النمط الغربي والنوادي. هذه الأنشطة ستكون متوفرة في ماليزيا لكنها من الناحية الفنية خاصة بالأقليات فقط. سوف تمنع الحكومة الملايو من مزاولة مثل هذه الأنشطة قدر الإمكان ـ كأن تمنع المسلمين من دخول الكازينوهات في ماليزيا ـ ولكن عمومًا الأمر عائد إلى المسلمين بأن يتَّخذوا «مصفاة أخلاقية» لتفادي الأنشطة المضرة. وبالتالي فإنَّ الأمر لم يكن منوطًا بالدولة للقيام بدور الشرطة الأخلاقية، وإنما ينبغي بالمسلمين كأفراد تحمل مسؤولية أخلاقياتهم الخاصة. وهذا يعني أيضًا: أنَّ المجتمع الإسلامي بالنسبة للملايو لا يحتاج إلى أسلمة الدولة أو مجتمع الملايو ككل.

من الواضح أنَّ مقاربة: عش ودع غيرك يعيش ـ وخاصة إعفاء الدولة من مسؤولية ضمان الصبغة الإسلامية ـ مخالفة لموجِّهات الأيديولوجيا الإسلامية وقد عارضها الباس على أساس أنها غير ملائمة. ومع ذلك، فقد كانت لها شعبية عند الملايو الذين يقطنون في المناطق الحضرية، والذين أدركوا أهمية التعددية الثقافية للاستقرار والازدهار الاقتصادي. باختصار، كان هذا توفيقًا بهيجًا بين الأسلمة والمجتمع المفتوح. إذ ستدفع الدولة نحو أسلمة الملايو إلَّا أنها ستحافظ على ماليزيا تعددية ومفتوحة، وهو تفريق لم يكن مقنعًا البتة، وقد استمرَّت شريحة من الملايو في دعم باس ـ الذي تعافى (عام ١٩٩٠م) عندما فاز بالانتخابات في كيلانتان متسببًا في إحراج لأمنو ـ وحركات دعوية أخرى صغيرة. كما أنَّ السعي وراء التنمية الرأسمالية كان متماشيًا بسلاسة مع الأسلمة، بما في ذلك النسخة الحكومية منها(١). لقد أثبت النصر الانتخابي لباس، مشكِّلًا بذلك الحكومة في تلك الولاية، أنَّ هيمنة المركز على الخطاب الإسلامي لا تزال غير مكتملة. ومع ذلك، إجمالًا تمكَّن الاتحاد الاحتكاري لأمنو وأبيم من الهيمنة على المشهد الإسلامي في ماليزيا واستكنان رؤيتها لإسلام معتدل، شامل ومؤيد للتنمية في المجتمع والسياسة.

---

(١) Norani Othman, "The Sociopolitical Dimensions of Islamisation in Malaysia: A Cultural Accommodation or Social Change", in Norani Othman, ed. *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium* (Kuala Lumpur: SIS Forum, 1994), p. 134; and Mohamed, PAS' Platform, pp. 201-7.

منحت الهيمنة الأيديولوجية، بدورها، شرعية ودعمًا للتدابير الرسمية للحياة والفكر الإسلامي. حيث شرعت الدولة في رسم حدود واضحة للحراك الإسلامي والمؤسسات الاجتماعية. فقد قبلت بالحركات الدعوية طالما اجتنبت النشاط الثوري؛ أي: ما لم تصرَّ على تطبيق الشريعة الإسلامية (خاصة قوانين الحدود)، ولم تفرِّق بين الملايو إلى مسلمين «بحق» ومسلمين «بالاسم»، وأن تقبل بوجهة نظر الدولة عن الإسلام بكونه دينًا متسامحًا وشاملًا، وأن تدعم التعليم والتنمية الاقتصادية، وأن لا تفرض على أتباعها معتقدات وأنماط سلوكية معادية للتحديث. اعتُبرت الحركات الدعوية التي لم تنطبق عليها هذه الصورة «مَنْحُولة»[١]. وسوف تستخدم الحكومة قانون الجمعيات في قمع أنشطة هذه الحركات الدعوية. ففي (عام ١٩٨٣م)، نصَّت الحكومة على اعتبار خمسة وأربعين مجموعة مع (٤٠,٠٠٠) عضوٍ كأهداف للإجراءات القمعية[٢]. وقد تـمَّ سحق عدد من حركات الفلاحين الإسلامية الأكثر راديكالية من قبل الدولة، وبخاصة بعد ثورة إبراهيم محمود، وهو ناشط متمرِّد ذو علاقات مع الباس، الأمر الذي تضمَّن استخدام الجيش وترك ثلاثة عشر قتيلًا و(١٥٩) جريحًا[٣]. وفي (عام ١٩٩٤م)، أغلقت الحكومة أكبر حركة دعوية ريفية، الأرقم؛ والتي قفزت هيكلتها التنظيمية الشبيهة بالمذهب الديني وميزتها الخيَّاطيَّة (*sartorial distinction*) في وجه الرأي السائد حول الإسلام[٤]. كما تطلَّعت الحكومة إلى وضع حدٍّ لتطرف الطلبة في الخارج. ففي (عام ١٩٨٣م)، استحدثت برنامجًا للتنشئة الاجتماعية للطلبة قبل السفر إلى الخارج وكذلك بعد عودتهم، وأرسلت علماء مشرفين للإشراف على الطلبة الماليزيين[٥].

في حين أنَّ محاولة تقليم أظفار الحركات الدعوية كانت موجهة في بادئ الأمر نحو الإسلاموية المعتدلة، فإنها سرعان ما امتدت إلى سياسة توسيع مدى الدولة عن طريق ضمان هيمنتها التي لا منازع لها في الساحة الإسلامية. لقد بُرِّر القضاء على الأرقم بكونها قد انحرفت عن المعتقدات والسلوك الدعوي المقبول. غير أنَّ الحكومة كانت مدفوعة أيضًا بحقيقة أنَّ الأرقم في التسعينات قد وسَّعت أنشطتها الاجتماعية

(١) Abu Bakar, "Islamic Revivalism", pp. 1052-53.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 148.

(٣) Means, *Malaysian Politics*, p. 71; and Hussin Mutalib, "Islamization in Malaysia: Between Ideals and Realities", in Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi, eds. *Islam, Muslims, and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries* (New York: St. Martin's Press, 1994), pp. 164 -65; Hussein, "Muslim Politics".

(٤) *Far Eastern Economic Review*, May 26, 1994, pp. 35-36; Camroux, "State Responses", pp. 863-65.

(٥) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 150.

والاقتصادية. حيث طوَّرت شبكات قوية من الأعمال والتسويق وإنتاج السلع، خاصة في المناطق الريفية، وزادت في استثمارها في الخارج، كل ذلك بدون القروض والإعانات الحكومية أو غيرها من أشكال الدعم. لم يهدد هذا الإنجاز منطق علاقة «الوصاية» التي تربط الملايو بأمنو والدولة، وإنما زعم إنشاء ساحات اجتماعية واقتصادية خارج سيطرة الدولة. وبالتالي، فقد تـمَّ القضاء على التهديد الذي تعرضت له أمنو وسيادة وهيمنة الدولة على المجتمع والاقتصاد الملايوي عن طريق السياسة الإسلامية للدولة.

عمومًا، فضَّل مهاتير تماثلًا ظاهريًا للإسلام الملايوي باعتباره شرطًا ضروريًا للتنمية. ومعنى هذا أنَّ ظاهرة الحركات الدعوية، بقراءاتها الخاصة للإسلام ونزوعها نحو خلق طوائف منفصلة داخل مجتمع الملايو الأكبر، كانت على خلاف مع أجندة الدولة. **وبالتالي**، فقد قمعت الحكومة كذلك الصوفية والحركات التبشيرية مثل الأحمدية في (عام ١٩٨٢م). كما ثبَّطت الحكومة التشيُّع الذي اكتسب رواجًا بعد الثورة الإيرانية. حتى أنَّ أمنو قد بررت رفضها لباس من نفس الجهة. ومع ذلك، فإنَّ أمنو لم تجشب الدعوة كمؤسسة، فقد أسست دعوتها الخاصة في مكان الحركات التي أغلقتها. في (عام ١٩٨١ - ١٩٨٢م)، عيَّنت الحكومة «الملحقين الدعويين» الخاصين بها بسفراتها في الخارج[1].

إنَّ الميل إلى استخدام الإسلام لتوسيع سلطة الدولة وامتدادها كان واضحًا في تعاملات أمنو والدولة مع السلاطين والعلماء. في حين كانت أبيم وباس والحركات الدعوية تمثِّل تهديدًا على الدولة، فقد كان السلاطين والعلماء يمثِّلون مؤسسات تقليدية أعاقت توطيد السلطة في ظلِّ أمنو داخل المركز الاتحادي. كان مهاتير يعتقد في ضرورة وجود مجتمع ملايوي موَحَّدٍ ونظام حكم تحت قيادة سياسية واحدة خاضعة لهيمنة أمنو. وبتالي كان معارضًا لتلك الهياكل السياسية التي قسَّمت المجتمع إلى وحدات سياسية أصغر (السلاطين) أو التي ادعت الزعامة عليهم (السلاطين والعلماء)[2]. في (عام ١٩٨٣م)، تحوَّل مهاتير إلى الحدِّ من صلاحيات السلاطين من خلال تقديم مشروع قانون إلى البرلمان من شأنه أن يقلل من نطاق سلطة الفيتو الخاصة بالسلاطين على تشريعات الحكومية[3]. كان السلاطين مرتبطين بالعلماء،

---

(١) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy.*

(٢) Means, *Malaysian Politics*, pp. 113.

(٣) Ibid, pp. 113-20; Khoo Boo Teik, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995), pp. 202-9; and Harold Crouch, Government and Society in Malaysia (Ithaca: Cornell University Press, 1996), pp. 142- 48.

وكان لمنصبهم رمزية دينية، وجلُّ القوانين الدينية كانت في مجال الولايات التي كانوا هم فيها الملوك الصوريين. ولذلك كان لهذه القضية أهمية دينية. كان تحرُّك مهاتير ذا شعبية لدى الطبقة الوسطى الملايوية[١]. ومع ذلك، فقد كانت قضية ذرائعية؛ لأنَّ الدولة استفادت من مطالبتها بالإسلاموية. كانت الأيديولوجيا الإسلامية في ماليزيا تزدري السلاطين والعادات (العرف، التقليد) - رغم أنها بعد تحدي مهاتير اقتربت أكثر من باس - وتحبِّذ دولة جمهورية مركزية. استفاد مهاتير بالكامل من معارضة الإسلاموية للنظام الملكي - والتي توسع فيها دعاة الإسلاموية مثل الخميني والمودودي - والتي وسَّعت مطالبة المركز الاتحادي ليشمل صلاحيات السلاطين، ومن تلك البيروقراطيات الاتحادية الدينية ليشمل تلك التي على مستوى الدولة، وكلها تحت ذريعة تحقيق مطلب إسلامي: استبدال النظام الملكي بالإسلام[٢]. في واقع الأمر، لقد تزامن دخول أنور إلى أمنو مع نقل إدارة الشؤون الإسلامية بعيدًا عن الولايات الملايوية في اتجاه الحكومة الاتحادية، وهو ما بدأه أنور في منصبه الرسمي بتعامل مكتب رئيس الوزراء مع الشؤون الإسلامية[٣].

استمر مهاتير وأنور خلال فترة التسعينات في نخر صلاحيات السلاطين متخفين بعباءة الإسلام. ففي (عام ١٩٩٢ - ١٩٩٣م) حكمت المحاكم الشرعية الاتحادية ضد الحصانة القضائية التي تمتع بها السلاطين[٤]. حاججت الحكومة بأنَّ الاختلافات في تأويل وتطبيق القوانين الإسلامية مضرة بالنسبة لمجتمع الملايو، وعلى أي حال نظرًا لكون الدولة الماليزية في مركزها أكثر إسلامية - و«أصدق» إسلامية - من إدارات السلاطين، فقد كانت المقعد الأنسب لتأويل وتطبيق مدونة قانونية إسلامية واحدة. منذ (عام ١٩٨٧م)، سعت الحكومة إلى توحيد عمل المحاكم المختصة بالقانون الإسلامي (الشريعة) في ولايات مختلفة ونقل بعض مهامها إلى المستوى الاتحادي، وقد شرعت في تحسين وضعية القضاة الشرعيين بغية تسهيل هذه الإجراءات[٥]. ومنذ (عام ١٩٩٦م)، كان هناك محاولة لإدماج المحاكم الشرعية (التي تشرف على قانون الأُسرة) في المحاكم الأخرى التي تستند إلى القانون العام الإنجليزي.

لا جرم أن أصرَّ كلٌّ من مهاتير وأنور على التقليل من المحاكم التابعة للدولة بعد

---

(١) Muzaffar, *Challenges*, p. 8.

(٢) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy*, pp. 133-34.

(٣) Means, *Malaysian Politics*, pp. 90 and 125.

(٤) Nagata, "Ethnonationalism", p. 146.

(٥) Muzaffar, "Two Approaches", pp. 1-2; and S. U. Balogun, "The Status of *Shari'ah in Malaysia*", *Hamdard Islamicus*, 20, 2 (April-June 1997), pp. 51-58.

قرار ولاية كيلانتان تطبيق قانون الحدود في (عام ١٩٩٣م). فبانتزاع السيطرة على الإسلام من مختلف الولايات يمكن القضاء على مثل هذا الاحتمال. خلال فترة التسعينيات، دعم مهاتير عمل المجموعة النسوية الإسلامية، أخوات في الإسلام، التي فضّلت المركزية في تطبيق الشريعة الإسلامية من أجل سدِّ الثغرات في مجال إنفاذ الطلاق وقوانين تعدُّد الزوجات الناتجة عن التباينات في قوانين الولايات المختلفة. إضافة إلى ذلك، يعتقد الأخوات في الإسلام أنَّ حال المرأة سيكون أفضل أمام البيروقراطية الإسلامية التي ليس لها صفة دينية في كوالالمبور مما لو كانت أمام العلماء في وضع إقليمي.

أدَّى انتصار أمنو والدولة في مواجهتهما ضدَّ السلاطين في (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤م) إلى مزيد من التسلط. ومع عدم وجود مقاومة حقيقية لسلطتها، وبعد أن تبنَّت بنجاح صورة إسلامية وقامت بالفعل بتوسيع صلاحياتها، بدأت الدولة في التأكيد على امتيازاتها بشكل أوضح. في (عام ١٩٨٨م) تحوَّل مهاتير إلى إضعاف السلطة القضائية عن طريق التقليص من صلاحيات القضاة وإلغاء استقلاليتهم عن السلطة التنفيذية[١]. وهكذا بدأت الدولة الماليزية الحازمة في استخدام سلطتها لتوطيد موقفها والحد من المؤسسات المجتمعية المدنية والقانونية التي تعوق ممارستها للسلطة.

تقدَّم العلماء بتحدٍّ أكثر تعقيدًا. حيث مارست المقدسات الدينية قدرًا كبيرًا من التأثير على الحياة الدينية والاجتماعية الملايوية، لكنها لم تشكِّل منظومة واحدة ذات حدود واضحة. وعلاوة على ذلك فقد اختلفت طبيعة تفاعلها مع الدولة. ففي حين أنَّ العديد من العلماء وخاصة في شمال ماليزيا كانوا تقليديًّا من أتباع باس، فإنَّ المفتي الكبير وجماعة العلماء التي ترعاها الحكومة، مجلس أوغاما والمجلس القومي للفتوى، قد دعموا الحكومة المركزية، خاصة في التعامل مع الحركات الدعوية المتطرفة بعد (١٩٧٤م)[٢]. استخدمت الفتوى من قبل العلماء في المجلس القومي للفتوى و(Pusat Islam) (المركز الإسلامي) ضدَّ الأرقم، ومن ثـمَّ تـمَّت حيازة ممتلكاتها وغلق مكاتبها[٣]. تنبع رغبة الحكومة في الحد من سلطة العلماء من الاعتقاد بأنَّ العلماء كانوا **أوَّلًا**، قوة رجعية يمكن لتأثيرها على المجتمع أن يقوِّض التحديث، **وثانيًا**، مؤسسة اجتماعية قوية يكمن أن يُسَخَّر تأثيرها في خدمة مصالح الدولة. يمكن

---

(١) Teik, *Paradoxes*, pp. 286-94.

(٢) Nagata, *Reflowering*, p. 159.

(٣) Esposito and Voll, Islam and Democracy, p. 130.

للدولة أن تخترق المجتمع في ظل رعاية العلماء إن كانت ستقوم بتحييدهم. وقد أتاح المشهد الإسلامي للدولة مثل هذا الاحتمال.

لقد حمت الحكومة سلطة العلماء لكنها سعت في تقليصها لتشمل «أولئك الراسخين في الإسلام والذي برهنوا على تمسُّكهم وتقديسهم لتعاليمه»(١)، أي: أولئك المعتدلين، غير السياسيين، والمتماهين مع سياسة الدولة.

استخدم مهاتير أنورَ وأبيم بشكل كبير كوسيلة لانتزاع السلطة من العلماء من خلال ادعائه مساندة فئة من حرَّاس الدين الذين ليس لهم صفة دينية والذين كان لهم أيديولوجيا شعبية شديدة على العلماء. عمل كل من أنور وأبيم على إضفاء الشرعية على ادعاء الدولة التحدث باسم الإسلام عوضًا عن العلماء، وتولي شؤون الإسلام من قبل إدارة بيروقراطية ليس لها صفة دينية عن طريق مؤسسات الدولة.

كانت الحكومة بشكل عام مساندة للتأويلات الحداثية المعادية للعلماء. إذ لقيَ النقد النسوي للعلماء من قبل الأخوات في الإسلام دعمًا من الحكومة، كما حدث مع الأعمال الحداثية مثل كتاب قاسم أحمد المثير للجدل والذي نُشر في (عام ١٩٨٦م) والذي أنكر جوانب من المعتقد الإسلامي.

كان أحمد قريبًا من أمنو، ولم يتم سحب الكتاب إلَّا بعد معارضة شرسة من قبل باس والعلماء(٢). ومع ذلك، كان من الواضح أنه ليس من السهل تحدي العلماء باستعمال هذه الوسائل. لذا سعت الحكومة إلى إقامة رقابة مشددة عليهم من خلال تحديدهم ومراقبتهم وحتى إضفاء صبغة بيروقراطية عليهم؛ أي: توحيد تعليمهم ومنحهم تراخيص ليمارسوا نشاطهم وتنظيمهم بشكل هرمي، كل هذا من أجل السيطرة عليهم والحدِّ من إمكانياتهم السياسية. والهدف من ذلك هو استخدام موقع العلماء في سياسة العقوبات واستخدام دورهم الاجتماعي الديني من أجل تعزيز قدرة الدولة. وبالفعل في (عام ١٩٨٢م) كان للحكومة الاتحادية أكثر من (١٠٠) من العلماء يعملون في مكتب رئيس الوزراء و(٧١٥) في وزارة التعليم(٣). لقد برز في صناعة السياسات كلٌّ من مجالس وجمعيات العلماء مثل (Persatuan Ulama Malaysia) (الجمعية الماليزية للعلماء [PUM])، و(Pusat Islam) (المركز الإسلامي)، وقسم الشؤون الدينية التابع لمكتب رئيس الوزراء. ومع ذلك فقد ظلَّت سيطرة الدولة على العلماء واهية، كما لم تخلُ الزيادة فيها من وجود صراع.

(١) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy*, p. 109.

(٢) Muzaffar, *Islamic Resurgence*, p. 77.

(٣) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy*, p. 112.

تُعد المساجد والنشاط الوعظي ساحة رئيسية للصراع. فعلى مدار العقدين الماضيين استثمرت الحكومة بشكل كبير في بناء المساجد في أنحاء ماليزيا. بغض النظر عن قيمته الرمزية، فقد كان هذا المشروع وسيلة لتأسيس وجودٍ للدولة في كل قرية وضيعة. توفر الحكومة وعَّاظًا وعلماء لهذه المساجد لضمان بقاء الإسلام المحلي في تبعية سياسية. لقد تمكنت سلطة الدولة من التمدد إلى الإجراءات التنظيمية داخل المساجد بفضل صورتها الإسلامية. بيد أنَّ تلك الصورة لم تزِل كل أشكال المقاومة. حيث رفض كثير من العلماء وأعضاء حزب الباس قبول الوعَّاظ الحكوميين واستمروا في التجمُّع حول الوعَّاظ التابعين لهم. بينما أنشأ آخرون أماكن عبادة خاصة بهم (surau أي: المُصلى) لمنافسة المساجد التي تسيطر عليها الدولة[١]. سعت الحكومة، بدورها، إلى إنشاء نظام الترخيص للوعَّاظ، بمنع الوعَّاظ غير المرخَّص لهم من المساجد الحكومية، التي لا يوجد غيرها في كثير من المناطق. فعلى سبيل المثال، في مارس (عام ١٩٨٢م) أعلن المركز الإسلامي بكوالالمبور أنه «لا يُسمح لأي أحد أن يلقي مواعظ حول الإسلام في المساجد [في المدينة] من دون تصاريح رسمية». في شهر نوفمبر تـمَّ تمرير مشروع قانون إلى البرلمان «لجعل تحدي سلطة المجلس الدينية أمرًا مخالفًا للقانون، أو بناء مسجد من غير تصريح»[٢]. **نتيجة لذلك**، أصبحت المساجد والوعظ ساحة للصراع بين باس وأمنو، وبين الدولة والعلماء. إنَّ نجاح الدولة هنا يمكن أن يُنهيَ استقلالية العلماء ويحولهم إلى مؤسسة تابعة للدولة، ممدِّدين بذلك نطاق السيطرة الاجتماعية للدولة بشكل ملحوظ.

كما سعت الحكومة أيضًا للسيطرة على تكوين العلماء. أغلب العلماء تلقوا تكوينهم في معاهد دينية في ماليزيا أو في أنحاء جنوب شرق آسيا. وعلى نحو متزايد، صاروا يزاولون تعليمهم في مصر والعربية السعودية وباكستان والهند. فعلى سبيل المثال، زاول نيك عبد العزيز، رئيس وزراء باس (Mentari Besar) في ولاية كيلانتان تعليمه في المعهد الديني بديوبند في الهند. رأت الحكومة أنَّ التأثير الشرق أوسطي والجنوب شرق آسيوي على العلماء تأثير رجعي وراديكالي من الناحية السياسية. وقد حبَّذت أن تتولى تعليمهم في ماليزيا. كما أنَّ التعليم في الخارج جعل من المستحيل على الحكومة أن تسيطر على العلماء. اقترحت الحكومة تأسيس الكلية الجامعية للدراسات الإسلامية بماليزيا خارج كوالالمبور لتكوين العلماء. في حال نجحت

(١) Sharifah Zaleha, "Surau and Mosques in Malaysia", *ISIM Newsletter*, 3 (1999), p. 9.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 149.

الخطة، فإنها ستزيد من سيطرة الدولة على التفكير والوظيفية الاجتماعية للعلماء، ومن خلالهم على المواقف الاجتماعية والسياسية للملايو.

*** سياسات الأسلمة**

يجب على أمنو والدولة أن يشتغلا كطرف إسلامي فاعل له شرعية وذلك قصد السيطرة على تدفق الإسلام في السياسة. وهذا ما تتطلب صياغة وتنفيذًا للسياسات التي من شأنها تلبية المطالب الشعبية بإتاحة دور أكبر للإسلام في المجتمع والسياسة. وهذا ما حدا بالدولة إلى طرح برنامج واسع النطاق للأسلمة في (عام ١٩٨٣م) حيث اشتمل على القانون والاقتصاد والعلاقات الاجتماعية والسياسية. وقد تضمَّن استعمالاً مفرطًا للرموز الإسلامية، ولكنه كذلك غيَّر جوانب عديدة من شعب الملايو فضلا عن المجتمع والسياسة الماليزية. في البداية، استندت الأسلمة التي تقودها الدولة إلى ثلاث مبادرات: إنشاء القطاع المالي الإسلامي، ونظام التعليم العالي الإسلامي، والبيروقراطية الإسلامية. تمثَّلت أركان الأسلمة في إنشاء البنك الإسلامي، والجامعة الإسلامية العالمية - إلى جانب تقديم دروس في الحضارة الإسلامية لطلاب الجامعة - وتوسُّع البيروقراطية الدينية في المركز.

تضمَّنت الأيديولوجيا الإسلامية مطالب بـ«اقتصاد إسلامي» كجزء من نظامها اليوتوبي الموعود. إذ من المفتَرض أن يعمل الاقتصاد الإسلامي دون فوائد ويوفر العدالة الاجتماعية والمساواة والتناغم[(١)]. وبالتالي، كان لا بد للأسلمة الحقَّة أن تتضمَّن معاملات مالية واقتصادية كذلك. لقد كان من الأيسر على الدول المسلمة أن تستوعب الإسلاموية المتعلِّقة بالقضايا الاقتصادية من أن تستوعب تلك المتعلِّقة بالقضايا السياسية. وعلاوة على ذلك، فقد رأوا في الاقتصاد الإسلامي الوسيلة المثلى لاكتساب شيء من الشرعية الإسلامية. ونتيجة لذلك، فقد أسست الدول الإسلامية من شمال إفريقيا إلى جنوب شرق آسيا مؤسسات اقتصادية إسلامية. غير أنَّ هذه المؤسسات تشتغل على هوامش الاقتصاد العادي وهي مخصوصة بأقلية من الفاعلين الاقتصاديين، في حين أنها تـمُدُّ الدولة بالشرعية الإسلامية. في باكستان وخلال فترة

---

(١) عن الاقتصاد الإسلامي، انظر:

Farhad Nomani and Ali Rahnema, *Islamic Economic Systems* (London: Zed Press, 1994); Seyyed Vali Reza Nasr, "Towards a Philosophy of Islamic Economics", *Muslim World*, 77, 3- 4 (July-October 1987), pp. 175- 96; *idem*, "Islamic Economics: Novel Perspectives on Change in the Middle East", *Middle Eastern Studies*, 25, 4 (October 1989), pp. 516-530; Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 175-96; idem. Timur Kuran, "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique", Journal of Economic Behavior and Organization, 4 (1983), pp. 353-79; and idem, "The Economic System in Contemporary Islamic Thought", International *Journal of Middle East Studies*, 18, 2 (May 1986), pp. 135-64.

الثمانينات هيمنت البنوك الخالية من الفوائد على القطاع المالي، إلَّا أنها لم تكن مسؤولة إلَّا عن جزء بسيط من الخدمات البنكية، حوالي ٩٠٪ منها قامت بها بنوك أجنبية.

لم تكن ماليزيا حالة استثنائية من هذا التوجُّه. حيث تـمَّ إدراج النظام البنكي الإسلامي من قبل الحكومة سنة (١٩٨٣م) كخيار في القطاع البنكي لراغبين في التعامل مع البنوك الخالية من الفوائد، إذ لم يُطبَّق النظام البنكي الإسلامي على القطاع البنكي برمَّته. تـمَّ تأسيس بنك إسلام ماليزيا بدعم حكومي تمثَّل في (٣٠٪) من رأس المال المدفوع؛ والبقية من باركيم، والأقسام الدينية التابعة لعدة ولايات، وغيرها من المشاريع الحكومية الإسلامية[١]. وبحلول (عام ١٩٩٥م) كان لبنك إسلام ماليزيا ستة وثلاثين فرعًا في جميع أنحاء ماليزيا[٢]. وفي (عام ١٩٩٣م)، بدأ بنك آخر، (Bank Rakyat) (بنك الفلاحين)، في تقديم خدمات خالية من الفوائد. كان دور البنوك الخالية من الفوائد هامشيًّا في القطاع البنكي، وعلاوة على ذلك، لم يساهم في إيرادات الحكومة. بدلًا من ذلك فقد أمدَّ أمنو والدولة بالشرعية الإسلامية، ووسَّع مدى انتشارها في المجتمع من خلال إخضاع الفئات الاجتماعية التي تجنبت المؤسسات المالية التي تديرها الدولة - وبالنسبة للفلاحين والمتدينين كل المعاملات البنكية - للسيطرة المؤسسات المالية التي تديرها الدولة. فعلى سبيل المثال، وسَّع النظام البنكي الخالي من الفوائد نطاق علاقات الدولة الاقتصادية بالفلاحين، والذين كانوا يتعاملون بشكل عام خارج النظام المالي السائد وكانوا مرتبطين بشكل وثيق بباس والأرقم.

لقد تكررت التجربة مع النظام البنكي في مجال التأمين مع مؤسسة صندوق تنمية الاقتصاد الإسلامي في (عام ١٩٨٤م)، وشركة ماليزيا للتكافل في (عام ١٩٨٥م)[٣]. يجتنب نظام التأمين الإسلامي الفوائد كذلك ويعمل بوصفه وصيًّا على عملية تقاسم الأرباح. خلال فترة التسعينات، وقع إدراج مكاتب الرهونات الإسلامية - بشكل أساسي في المناطق الريفية - إلى جانب خطة السمسرة الإسلامية[٤].

وشملت المبادرة الاقتصادية الإسلامية أيضًا جمع الضرائب الإسلامية وصرف

---

(١) Anwar, *Islamization*, p. 5.

(٢) Muzaffar, "Two Approaches", p. 14.

(٣) Jomo K. S. and Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence", p. 865; and Muzaffar, *Two Approaches*, p. 11.

(٤) Ibid.

الإيرادات الناتجة. وفي هذا الإطار، تُعَد الزكاة أهمَّ ضريبة، وهي ضريبة ثابتة إلزامية بـ(٢,٥٪) وفقًا للقانون التقليدي، يجب على المسلمين حساب الضريبة بأنفسهم ويمكنهم صرف الأموال في موارد تعليمية أو دينيّة أو إلى الفقراء مباشرة أو عبر العلماء والمؤسسات الدينية. إنَّ سلطة سياسية إسلامية «حقيقية» هي الوحيدة المخوَّلة لجمع الضرائب والإنفاق من الإيرادات. وبالتالي، يُعتبر جمع الزكاة من قبل الدولة أمرًا ضروريًا لشرعنة دعواها بكونها إسلامية كما يُعتبر الامتثال للشعبية لتولي الدولة جمع الضريبة اختبارًا لقبول الجمهور بإسلاميتها.

في ماليزيا، كان يتـمُّ جمع الزكاة تقليديّا من قبل الوكالات الحكومية. في المناطق الريفية كان إداريو الدولة هم الذين يجمعوا الزكاة، وفي المدن فرضت الدولة ضريبة معادلة[١]. وكانت الأرقام تقليديًا متواضعة، فعلى سبيل المثال في (عام ١٩٦٨م) تـمَّ جمع (٣,٥) مليون دولار من المناطق الريفية. في كيلانتان حيث كان باس قويا جدا وكان الإسلام يلعب دورًا مهمًا في المجتمع والسياسة (٦٪) فقط من المحصول تُصرف للزكاة[٢]. كانت هذه الأموال الزكوية تذهب إلى مجلس أمانة الفلاحين، وقد استثمرها في مشاريع تجارية وتعليمية وتحسين البنية التحتية لصالح الملايو[٣]. وبالتالي، لم تذهب أموال الزكاة إلى الفقراء مباشرة، وإنما اتبعت طريقة التفكير القائلة بتخفيف الفقر من خلال الوصاية التي كانت أيضًا أساس السياسة الاقتصادية الجديدة. صُرفت بعض أموال الزكاة في بناء المساجد وتكوين العلماء وتنظيم رحلات الحج إلى مكة.

خلال الثمانينات، جعلت الدولة عملية جمع وصرف أموال الزكاة أكثر انسيابية. فرغم أنَّ الأموال لا زالت تُجمع وتُصرف على صعيد محلي، فقد وقع التشديد أكثر على جمع الضرائب باعتباره مئنَّة من إسلامية الدولة. ومع ذلك، ظلَّت معدلات الامتثال متواضعة، ٨٪ في (عام ١٩٨٨م)، (٩٠٪) منها جاءت من المناطق الريفية[٤]. إنَّ مساهمة أموال الزكاة للدولة تكاد لا تُذكر (ولا تزال كذلك). غير أنها عززت شرعية الدولة المزعومة، ومدَّدت سيطرتها على التعليم وبناء المساجد والأنشطة الدينية ومشاريع البنية التحتية في المناطق الريفية، أين كانت أمنو والدولة ضعيفة بشكل

---

(١) Fred von der Mehden, *Religion and Modernization in Southeast Asia* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), p. 58.

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid,* p. 60.

(٤) Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", p. 320.

تقليدي. هنا، ليس عملية جمع الضرائب هي التي كانت تشكِّل الدولة، وإنما الاحتياجات السياسية للدولة هي التي استلزمت سيطرة أكثر على الضرائب.

كانت هذه الضرورة بيِّنة كذلك في تطوُّر هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج (Lembaga Urusan dan Tabung Haji [LUTH]). أُسِّست الهيئة في الأصل عام ١٩٥٧ كخدمة حكومية للراغبين في أداء الحج. وهي مصَمَّمة لتشجيع الادخار التدريجي للحج بدلًا من بيع الأراضي الزراعية لتحقيق هذه الغاية. وقد صارت أكثر مركزية بعد (عام ١٩٦٩م). تقوم الهيئة بجمع الودائع العادية في شكل حسابات ادخار فردية بغرض توفير كلفة الحج إلى مكة. إضافة إلى ذلك فإنها تنظم رحلة الحج بنفسها. وبمرور الوقت اكتسبت هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج شعبية عند الملايو. في (عام ١٩٦٥م)، قام (٥٢٢٩) حاجًّا ملايويًا بأداء رحلة الحج من خلال الهيئة، بينما بلغ العدد (١٤,٨٤٦) (عام ١٩٨٠م)[1]. ومع منتصف الثمانينات، نسبة ضئيلة من رحلات الحج في ماليزيا كانت تُنظم خارج هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج من قبل الباس أو الأرقم؛ (٥٪) (عام ١٩٨٤م)، ومجموع (٩٣٠٢) بين (١٩٧٥ ـ ١٩٨٨م)[2].

وبمرور الوقت أصبحت هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج مؤسسة مالية مهمة ذات أرصدة وأصول ضخمة مستَثْمَرة في مشاريع عديدة حكومية وخاصة. وقد نما حجم أموالها من (٠,٤) مليون رنجيت (عام ١٩٧٤م) إلى (١٣٢,٨) مليون رنجيت (عام ١٩٧٤م)[3]. في (عام ١٩٨١) كان مجموع موارد الهيئة (٣٠٠) مليون رنجيت. بلغت ودائعها (١,٨) مليون رنجيت من (٥١,٠٠٠) حسابًا. وبحلول (عام ١٩٩١م) كان للهيئة (١,٢) مليون رنجيت في شكل صناديق تمويلية في (١,٧٥٣,٦٧٨) حسابا و(٨٦) فرعا[4]. كما استثمرت (٢٠٠) مليون رنجيت في اقتناء الأسهم في مختلف المشاريع الصناعية[5]. كان لها (٤٠) فرعًا، ثلاثة منها شركات تابعة مملوكة بالكامل، ومساهمة في رأس المال في (٢٥) شركة خاصة و(٥٠) شركة عامة. وامتلكت كذلك معدل ربح يقدر بـ٩٪ للمودعين (على أساس تقاسم الربح عوضًا عن

---

(١) Von der Mehden, *Religion and Modernization*, p. 62.

(٢) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy*, p. 144.

(٣) Von der Mehden, *Religion and Modernization*, p. 64.

(٤) Rodney Wilson, "Islam and Malaysia's Economic Development", *Journal of Islamic Studies*, 9, 2 (July 1998), p. 269.

(٥) William R. Roff, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars,Institutions, and Vectors", *Journal of Islamic Studies*, 9, 2 (July 1998), pp. 222-23.

الفائدة)[1]. كان يُنظر إلى هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج باعتبارها حالة ناجحة من العمليات الخالية من الفائدة في محيط رأسمالي. وبالتالي، وفّرت الهيئة حافزًا لمشاريع أخرى، لا سيما، بنك الإسلام، الذي (١٠٪) من رأس ماله المدفوع أتت من هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج[2]. كما ساعد نجاح الهيئة مشاريع أخرى خالية من الفائدة مثل التأمين الإسلامي، والذي بلغت أصوله (١٨٧) مليون رنجيت بحلول (عام ١٩٩١م)، والذي برهن نموُّه، إلى جانب هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج وبنك الإسلام، على أنَّ الأنشطة المالية الخالية من الفائدة كانت لها شعبية لدى الملايو[3].

كانت المؤسسات الخالية من الفوائد، وبخاصة هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج، وسيلة لتعبئة المدخرات - وبالأخص من أولئك الذين قد لا يستخدمون المؤسسات المالية العادية - لدعم مشاريع اقتصادية مختلفة. بعد السياسة الاقتصادية الجديدة، استثمر المجلس في الحصول على أسهم في مشاريع صناعية مختلفة وهي الآن من أكبر الشركات القابضة في ماليزيا؛ وعلى هذا النحو، فقد أمدَّت الدولة بسيطرة كبيرة على جوانب مختلفة من الاقتصاد[4]. غير أنَّ الأهم من ذلك هو أنَّ هيمنة هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج قد ربطت أعدادًا متزايدة من الملايو الذين يتمتعون بوعي ديني بمؤسسة مالية تابعة للدولة، جاعلةً إياهم معتمِدين على الدولة في أداء شعيرة رئيسية من دينهم. كما منحت الهيئةُ الدولةَ وسيلة للسيطرة على مدى اتصال الملايو بالاتجاهات الإسلامية في الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا، وهذا أمر مهم لا سيما في فترة الثمانينات عندما استخدمت إيران الحج كمنتدى لنشر أيديولوجيته الثورية.

أدى أنموذج هيئة صندوق ادخار وشؤون الحجيج بالحكومة إلى توسيع نطاق سيطرتها إلى ممتلكات الأوقاف كذلك. في الخطة السابعة للتنمية (١٩٩٦ - ٢٠٠٠م) طالبت الحكومة بشكل علني بالأوقاف الدينية[5]. دعا أنور إبراهيم إلى تنمية ممتلكات الأوقاف للمساعدة في تحقيق رؤية (٢٠٢٠) وشجعت مفتي بينانغ على الانضمام إلى

---

(١) Radia Abdul Kader and Mohamed Ariff, "The Political Economy of Islamic Finance: The Malaysian Experience", in Masudul Alam Choudhry, Abdad M. Z. and Muhammad Syukri Salleh, eds. *Islamic Political Economy in Capitalist Globalization: An Agenda for Change* (Kuala Lumpur: IPIPE, 1997), pp. 262-63.

(٢) Anwar, *Islamization*, p. 5.

(٣) Wilson, "Islam and Malaysia's Economic Development", p. 269.

(٤) Mehmet, *Islamic Identity*, pp. 159-60.

(٥) Wilson, "Islam and Malaysia's Economic Development", p. 267.

الشهادة، وهي شركة تنموية أُسست آخذة هذا الهدف في الحسبان[١]. ومع أواخر التسعينات أصبحت أمنو تستخدم خطابها الإسلامي ومؤسساتها الخالية من الفائدة بشكل أصرح بغية تعبئة المدخرات المحلية غير المستَغَلّة سابقًا لدعم أجندة نموها، تمامًا كما قلّصت المقاومة لاستراتيجية نموها الشاملة.

لقد اتخذت الحكومة خطوات لا تقل أهمية من أجل أسلمة التعليم. إذ وقع تغيير المناهج التعليمية الابتدائية والثانوية، وكذلك الجامعية لتتضمَّن دروسًا في الحضارة الإسلامية[٢]. وقد أتمَّ إنشاء كلية إعداد الأساتذة في (عام ١٩٨٢م) لتدريب الأساتذة على هذه المهام. كان الجامعة الإسلامية العالمية (IIU) أهم تطور مؤسساتي، والتي أُنشئت في ضواحي كوالالمبور في (عام ١٩٨٣م)[٣]. كانت الجامعة مرتبطة بشكل وثيق بأنور، إذ يعود إليه فضل في وضع تصوُّر قسم المعرفة الكشفية[٤]. عمِل أنور مستشارًا اسميًا للجامعة وعيَّن مديريها الأساسيين. أسست الجامعة على المفاهيم الإسلامية: «أسلمة المعرفة» والتي طرحها العالم الإسلامي الأمريكي الفلسطيني إسماعيل الفاروقي والذي أثَّر في أنور خلال السبعينات عندما درَّس في ماليزيا[٥]. وكانت أسلمة المعرفة محاولة من جانب المفكرين الإسلاميين لجعل مختلف التخصصات الأكاديمية الحديثة متوافقة مع الإسلام، وبالتالي، وضعوا أسس نظام تعليمي وتقليد فكري من شأنه «أسلمة الحداثة»[٦]. كانت رؤية الجامعة الإسلامية العالمية تتعارض، في نواح عديدة، مع الإسلام. ومع ذلك، فقد رأى أنور في الجماعة وسيلة للاسترجاع علاقاته بالإسلاموية القديمة بشكل خاص، قصد الاحتفاظ بلقبه كزعيم إسلامي عالمي، وذلك بغرض الاحتفاظ بالشرعية الإسلامية. كما استخدم الجامعة الإسلامية العالمية لتحييد وإسكات منتقدي ماليزيا في الأوساط الإسلامية الدولية. فبالنظر لكون العشرات من المفكرين الإسلاميين الجنوب آسيويين والعرب

---

(١) Judith Nagata, "Religious Correctness and the Place of Islam in Malaysia's Economic Policies", in Timothy Brook and Hy V. Luong, eds. *Culture and Economy: The Shaping of Capitalism in Eastern Asia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997), p. 92.

(٢) Anne Sophie Roald, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund University, 1994), pp. 233-34; Anwar, *Islamization*, p. 2; Means, Malaysian Politics, pp. 133-34.

(٣) Roald, *Tarbiya*, pp. 241- 45.

(٤) Esposito and Voll, *Makers of Contemporary Islam*, pp. 177-98.

(٥) عن الفاروقي، انظر:
John L. Esposito, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar- Activist", in Yvonne Haddad, ed. *Muslims of America* (New York: Oxford University Press, 1991), pp. 65-79.

(٦) Fazlur Rahman, "Islamization of Knowledge: A Response", *American Journal of Islamic Social Sciences*, 5, 1 (1988), pp. 3-11; Seyyed Vali Reza Nasr, "Islamization of Knowledge: A Critical Overview", *Islamic Studies*, 30, 3 (Autumn 1991), pp. 387- 400.

وقع توظيفهم من قبل الجامعة أو تلقوا منحة للدراسة هناك، فقد تمكّنت ماليزيا من إنشاء شيء من السيطرة على الطريقة التي قُدِّمت بها تجربة الأسلمة الخاصة بها في الأوساط الإسلامية. في وقت مبكر، عمِلت الجامعة الإسلامية العالمية كمؤسسة بحثية تابعة لإدارة مهاتير بما يتعلّق بالقضايا الإسلامية وكانت مهمة في مواجهة الانتقادات اليسارية لسياساتها الاقتصادية[1]. وبمرور الوقت، صار يُنظر إلى الجامعة على أساس أنها جامعة مالايا، التي تدرب موظفي الخدمة المدنية الواعين بالإسلام وذلك لفائدة الدولة. لقد استحوذت على كليات الهندسة والطب، وتوسّعت في الحجم والنفوذ.

كما أنشأت الحكومة كذلك معاهد إسلامية أخرى للتعليم العالي ووسعت نطاق التعليم الإسلامي في جامعات ماليزيا الحالية. لقد فرَّخت أسلمة التعليم مؤسسات ومعاهد بحثية عديدة في صفوف هيئة التدريس والخريجين الجامعين وأمدَّت أمنو ومؤسسات الدولة بمبادئ توجيهية لوضع السياسات.

تطلبت الأسلمة انطلاقًا من (عام ١٩٨٠م) فصاعدًا إنشاء مؤسسات جديدة وتجديد المؤسسات القديمة. كما انطوت أيضًا على مبادرات بسياسات جديدة والتي وجدت تجسيدًا لها في التغييرات المؤسساتية. تـمَّ الاعتراف وتوسعة بوسات الإسلام في (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤م)، كما ووقع مع قسم الشؤون الدينية التابع لمكتب رئيس الوزراء تحت إشراف أنور. وبحلول (عام ١٩٨٧م) بلغ عدد موظفيه (٦٠٨)، انطلاقًا من ثمانية موظفين (عام ١٩٨٦م)[2]. وتـمَّ تشكيل لجنتين وطنيتين لتوجيه السياسات الإسلامية: (Badan Perundingan Islam) (الهيئة الاستشارية الإسلامية)، للتوصية بالسياسات الإسلامية؛ (Lembaga Bersama Penyelarasan Kegiatan Islam. Malaysia) (اللجنة المشتركة لإدارة وتنفيذ الأنشطة الإسلامية، ماليزيا)، لرصد تنفيذ جميع القرارات والبرامج التي كانت الحكومة قد وافقت على إنشائها وفقًا للتعاليم الإسلامية. تـمَّ تشكيل لجان جديدة على المستوى الوطني للتعامل مع مختلف جوانب الأسلمة: (Majlis Kebangsaan Bagi Hal Ehwal Agama Islam. Malaysia) (المجلس الوطني للشؤون الإسلامية، ماليزيا)؛ (Jawatankuasa Kemanjuan Hal Ehwal Agama Islam. Malaysia) (هيئة تحسين رفاهة المسلمين، ماليزيا)؛ (Majlis Syura) (مجلس الشورى)؛ (Jawatankuasa Peringkat Kebangsaan Menyelaras Perlakasanaan UndangUndang Sivil dan Syarie diMalaysia) (الهيئة الوطنية لتنفيذ القوانين المدنية

---

(١) Wilson, "Islam and Malaysia's Economic Development", p. 261.

(٢) Nair, *Islam in Malaysia's Foreign Policy*, p. 34.

الشرعية، ماليزيا)؛ و(Lembaga Penasihat Penyelarasan Pelajaran dan Pendidikan Agama Islam) (الهيئة الاستشارية للتعليم والمناهج الإسلامية)[1].

تزامنت التطورات المؤسساتية مع زيادة في المحتوى الإسلامي للبث الإذاعي والتلفزيوني؛ إقحام شرط المعرفة الدينية في امتحانات الخدمة المدنية (١٩٩١م)؛ إنشاء مركز الطب الإسلامي (١٩٨٣م)؛ مخططات لقرى إسلامية في المراكز الحضرية (١٩٨٨م)؛ تنظيم بيع الكحول والعلاقة بين الجنسين؛ زيادة في الرقابة على الأفلام والمطبوعات (١٩٩١م)؛ فرض ضرائب على السجائر والكحول والتي ستستخدم لتطبيق نظام القيم الإسلامية (١٩٩٢م)؛ ومسارعة في بناء المساجد ـ بما في ذلك المساجد الكبرى ـ واستخدام المفاهيم المعمارية الإسلامية في عرض المشاريع[2]. كان هناك أيضًا قدر كبير من الحراك الإسلامي في مجال السياسة الخارجية. تولت ماليزيا دورًا أكثر نشاطًا في منظمة المؤتمر الإسلامي بعد (عام ١٩٨١م). كما اعتمدت سياسة خارجية مؤيدة أكثر للعرب والتي توافقت أكثر من الدائرة الإسلامية. لقد عقدت يوم التضامن مع فلسطين في (عام ١٩٩٢م) و«المؤتمر الدولي حول فلسطين» في (عام ١٩٨٣م)، عندما شارك أنور في قمة منظمة التحرير الفلسطينية في الجزائر؛ وفي (عام ١٩٨٤م) زار ياسر عرفات ماليزيا[3]. خلال التسعينات لعبت ماليزيا دورًا فعَّالًا في التغيير السياسي في ألبانيا وكذلك في الأزمة البوسنية. إضافة إلى تقديم دعم مالي وسياسي لتلك البلدان، فقد قبلت ماليزيا مئات الطلبة من هذه المناطق في الجامعة الإسلامية العالمية وجامعة مالايا بمنح حكومية.

كذلك على مستوى الدولة تـمَّ إنشاء مؤسسات جديدة. فقد تـمَّ تشكيل (Jawatankuasa Hal Ehwal Agama Islam Negeri) (لجنة الدولة لشؤون المسلمين على مستوى الدولة) لجعل الأنشطة الإسلامية أكثر انسيابية على مستوى الدولة، والتي سيترأَّسها (Mentari Besar) (رئيس الوزراء). كان من المفتَرض أن يكمِّل عمل هذه المؤسسة عمل أغاما الإسلامي، والذي كان هو الآخر معترَفًا به. ومع ذلك، فبينما كان مجلس أغاما مسؤولًا بشكل مباشر أمام السلطان، فإنَّ (Jawatankuasa Hal Ehwal Agama Islam Negeri) كان سيقدم المشورة إلى حكومة الدولة ورئيس الوزراء[4].

---

(١) Anwar, *Islamization*, p. 6.

(٢) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 134; idem, "Islamization in Malaysia", p. 152.

(٣) Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 129.

(٤) Anwar, *Islamization*, p. 6.

نظرًا لكون المحاكم والقانون الإسلامي كانا مجالًا لحكومات الدولة، فقد حدثت تغييرات مؤسساتية في هذه المجلات على مستوى الدولة. لم تكن المحاكم الشرعية خاضعة لرقابة السلطان أو رئيس الوزراء، وقد ارتفعت مكانة القضاة لتصبح على قدم المساواة مع نظرائهم في القضاء المدني. **وبالتالي**، أصبحت المحاكم الشرعية أكثر قوة. في (عام ١٩٨٤م)، امتدَّ نطاق صلاحية المحاكم الشرعية إلى أكثر من (٥٠٠٠) رنجيت، وفي (عام ١٩٨٨م) تـمَّ الاعتراف بها مساوية للمحاكم المدنية، وأعطيت صلاحيات واسعة لحماية حرمة القانون الإسلامي[١]. إنَّ تصاعد سلطة المحاكم الشرعية لم يكن متماشيًا مع هدف مهاتير للتقييد الأسلمة بالقضايا الأخلاقية والقيمية. في واقع الأمر، صارت السيطرة على المحاكم الشرعية نظرًا لتنامي قوتها يشكِّل تحديًا لأمنو والدولة. ومع ذلك، فقد أمدَّت المحاكم الشرعية الدولة بوسيلة لانتزاع السلطة من ولايات الملايو، لاكتساب مزيد من السيطرة على القضايا الإسلامية ـ وبخاصة للحلول دون سيطرة الولايات على السياسة الإسلامية ـ، ولاستخدام القانون الإسلامي لفرض السيطرة الاجتماعية.

بتشجيع من الأسلمة بعد (عام ١٩٨٣م) قامت العديد من الولايات بإدراج قواعدها الخاصة في مختلف المسائل الجنائية والمدنية. في (عام ١٩٩٠م) تم تعديل المادة (١٢١) من الدستور لكي تنص على أن المحكمة العليا والمحاكم التابعة لا تملك رأيًا في المسائل التي تندرج تحت السلطة القضائية للمحاكم الشرعية[٢].

كما أنشأت الحكومة آليات للتأكد من أن القوانين الماليزية لا تتعارض مع القوانين الإسلامية. فقد كانت تأمل أن يقلل هذا الأمر من المطالب بتطبيق القوانين الاسلامية والحد من مناقشة هذا الموضوع وتحويل النقاش إلى موضوع جعل القانون الماليزي متوافقًا مع الإسلام بدلًا من إدراج مدونة قانونية جديدة. في (عام ١٩٩٣م) بعد إدراج باس لقانون الحدود الإسلامية في كيلانتان رزح موقف الحكومة تحت الضغط حيث ذهب عرْض باس إلى أبعد من محدودية مقاربة الحكومة، جاعلًا إيَّاها غير مناسبة. أكَّد العرْض الذي تقدم به باس على ثقته بأنَّ الأسلمة التي تقودها أمنو كانت تجميلية إلى حدٍّ كبير، «شديدة التركيز على الرمزية وقليلَتُه على الجوهر»[٣].

وأخيرًا، في حين أنَّ الحكومة كانت قادرة على الحدِّ من النقاش حول تطبيق القوانين الإسلامية وتحويل النقاش إلى ضمان أن القوانين الماليزية لا تخالف القانون

---

(١) Ibid, pp. 7-8; and Mutalib, "Islamization in Malaysia", pp. 155-56.

(٢) Anwar, *Islamization*, p. 9.

(٣) Esposito and Voll, *Islam and Democracy*, p. 149.

الإسلامي، غير أنها لم تستطع درء القواعد القانونية المختلفة التي أضيفت إلى الدول الماليزية بما في ذلك مشروع قانون باس في كيلانتان. وبالتالي خلقت الأسلمة صراع غير متوقع على السلطة بين ولايات الملايو والمركز الاتحادي.

كذلك كانت الزيادة في عدد القواعد القانونية الإسلامية الجديدة وتنوُّعها مصدر قلق حيث أنها عززت استقلالية الولايات في مقابل المركز. **وبالإضافة إلى ذلك**، ندد رجال الأعمال ومجموعات المجتمع المدني بالصعوبات التي كانت متأصِّلة في التعامل مع العديد من القواعد القانونية. وعلى سبيل المثال أشارت الجماعة النسوية الإسلامية، أخوات في الإسلام، إلى أنَّ الاختلافات في الزواج والطلاق والنفقة وقوانين الميراث عبر الولايات يعني أنَّ ما يمكن أن يكون انتهاكًا للقانون في ولاية ما يكون مشروعًا في ولاية أخرى. مع نهاية التسعينات رسملت الحكومة على عدم الرضا لتجادل حول قانون إسلامي موحَّد يُدار من قبل المركز. ونصَّ مهاتير أنَّه «إذا كانت النتيجة النهائية لتطبيق القوانين الإسلامية الفوضى... فلا خير في ذلك»(١).

ومع ذلك كان أنور هو من تولَّى زمام المبادرة في هذا الصدد ليحاجج بأنَّ المركز الاتحادي هو دولة إسلامية حقيقية، وهي متأهِّلة بحق لإدارة القانون الإسلامي وتطبيقه. ولذلك استُخدم القانون الإسلامي أوَّل الأمر من قبل الولايات لتأكيد استقلاليتها وهويتها، ولكن في النهاية أصبح أداة في يد أمنو والمركز الاتحادي لانتزاع السيطرة على الشؤون الإسلامية، والتي كانت متاحة للولايات حتى فترة التسعينيات، ووضعها في المركز؛ من أجل زيادة سلطة المركز وسيطرته على حساب الدول الملايوية. أصبحت المحاكم الشرعية في المركز الآن مسؤولة مباشرة أمام القادة السياسيين وتُستخدم من قبل أمنو والدولة لشرعنة صناعة السياسات أو الإجراءات ضدَّ المعارضين مثل اللاإجراءات القمعية ضدَّ الأرقم في (عام ١٩٩٤م).

ظهرت المؤسسة الأكثر إثارة للاهتمام في الثمانينات، باعتبار هدف مهاتير لربط الأسلمة بالعولمة والتطور الرأسمالي، ألا وهي (Institut Kefahaman Islam Malaysia) (معهد التفاهم الإسلامي الماليزي [IKIM])(٢). تـمَّ تشكيل معهد التفاهم الإسلامي الماليزي في (عام ١٩٩٢م)، وقد كان في البداية مؤسسة بحثية حكومية حول القضايا الإسلامية. لم يعد مهاتير يعتبر الجامعة الإسلامية العالمية مؤسسة بحثية مناسبة لصنع السياسات، ولم تكن ثـمَّة أي مؤسسة أخرى منظمة بالشكل الكافي لتوفير هذا

---

(١) اقتُبست في:

Mutalib, *Islam and Ethnicity*, p. 145.

(٢) Nagata, "Religious Correctness", pp. 87-90.

النوع من صياغة السياسات التي تحتاج لها الحكومة. كما عمل معهد التفاهم الإسلامي الماليزي كوسيلة للسيطرة على المفكرين والمثقفين الإسلاميين من خلال نظام الرعاية الذي كانت توزَّع في شكل أجور ومواقع الأبحاث وتمويل المشاريع[1].

في واقع الأمر، كان نطاق المشاريع البحثية لمعهد التفاهم الإسلامي الماليزي واسعًا جدًّا، وشمل العديد من المفكرين والكتّاب، حتّى أنَّ المعهد مارس تأثيرًا كبيرًا على الاتجاه الذي سيسلكه العمل البحثي حول الإسلام في ماليزيا. وبمرور الوقت، وُكِّل المعهد بمهمة أكثر تحديدًا، ألا وهي تبرير التطور الرأسمالي والعولمة ورؤية (٢٠٢٠م) بمسوِّغات إسلامية، وأن يُعرب عن رؤية معتدلة للإسلام من شأنها أن تدعم أجندة مهاتير. وقع النصُّ على أهداف معهد التفاهم الإسلامي الماليزي كالتالي:

من أجل تصحيح صورة الإسلام الذي وقع تصويره بشكل خاطئ، باعتباره يروج للإرهاب والمحافظة والتعصب والتخلف والفقر والصور النمطية المهينة، وتقديم الإسلام باعتباره دينًا يروج لمفهوم الصدق ويتغذى على التسامح والديناميكية ويمتلئ بقيم كونية نقية للغاية لتنشئة مجتمع متناغم حيث يمكن للمسلمين وغير المسلمين أن يعيشوا ويزدهروا إلى جانب توفير منصَّة للعلماء المسلمين وغير المسلمين لمناقشة أو تحليل قضايا ذات أهمية متبادلة لخلق وعي وفهم عميق بالقضايا الدولية التي لها تأثير مباشر على المسلمين[2].

كان معهد التفاهم الإسلامي الماليزي ليُظهر التنمية الرأسمالية على أساس أنها متوافقة مع القيم الإسلامية، وبذلك يهيِّئ استجابة أيديولوجية لهجمات باس على السياسة التنموية الحكومية بوصفها غير إسلامية. فقد سعى المعهد إلى تبرير السعي وراء الثروة والقيم والممارسات الإدارية اللازمة لتسييره، وعقلنة العولمة والنزعة الاستهلاكية والاستثمار الأجنبي وحقوق العمال المحدودة وعدم المساواة في الدخل وما أشبه ذلك من خلال مسوِّغات إسلامية[3]. كما سعى إلى تطوير القيم إسلامية عن الرأسمالية والإفصاح عن مفهوم «الدولة التنموية الإسلامية». لقد ربط بشكل علني الرؤية (٢٠٢٠م) بالإسلام، وبالتالي العولمة وثقافة الشركات بالأسلمة[4]. شدَّد معهد التفاهم الإسلامي الماليزي على تلك القيم الإسلامية التي من شأنها أن تدعم النمو،

---

(١) "Two Approaches", p. 7.

(٢) تـمَّ نشر البيان في أدبيات معهد التفاهم الإسلامي الماليزي.

(٣) Muzaffar, "Two Approaches", and Nagata, "Ethnonationalism", p. 141.

(٤) Bruce B. Lawrence, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1998), pp. 157-86.

وذلك بربط القيم الإسلامية بأخلاقيات العمل والانضباط وريادة الأعمال التي تميز الآسيويين[١]. اقتباس على موقع المعهد مفاده: «لا تحتاج الدول الإسلامية إلى اختراع أنظم حكم؛ لأنَّ النظم لا يمكن أبدًا أن تكون مثالية ولا أن تضمن حكمًا رشيد. إنَّ ما يخلق الحكم الرشيد هو نوعية الناس الذين أوكل إليهم حكم البلاد». فالأسلمة لا تتعلّق بالدولة وإنما بإنتاج الماليزيين الذين تحتاجهم عملية التنمية.

كانت حجة معهد التفاهم الإسلامي الماليزي أنَّه ينبغي على ماليزيا اعتماد النوذج الغربي لتشكيل المؤسسة. وقد قام بالنشر بغزارة حول العلاقة بين الإسلام وثقافة الشركة الغربية. إذ إنَّ القضايا هي قضايا حديثة واقتصادية بحتة. والهدف من ذلك هو إيجاد وجهة نظر إسلامية لتعزيز ثقافة الشركة الأمريكية أو اليابانية[٢]. إنَّ مناقشة المعهد لثقافة الشركة تعطي أسس إسلامية للرؤية (٢٠٢٠م)[٣]. ومع ذلك فإنَّ دور الإسلام في ثقافة الشركة هنا أخلاقي محض؛ مقيَّد بالدور الذي تلعبه الكونفوشيوسية في ثقافة الشركة الآسيوية[٤]. والهدف من ذلك هو ترويج النوع المناسب من ثقافة الشركة والاستراتيجية الصناعية[٥].

وقد حاجج معهد التفاهم الإسلامي الماليزي أنَّه ينبغي أن يُنظر إلى تجديد الإسلام على أنه تمكين وإثراء للمسلمين. وهو يشدد على الاهتمام الأوسع بإعادة أمجاد الإسلام والتقاط روح الإيمان وتاريخها بدلًا من التفسير الضيق لتجديد الإسلام على أنَّه مجرد تطبيق للشريعة. إنه يروِّج لتعريف معتدل وحذر لتجديد الإسلام[٦]، وقد استُخدِم هذا التعريف أيضًا لإقناع المصالح الخارجية ـ وكذلك الأقلية الصينية ـ بأنَّ الإسلاموية الماليزية لن تشكِّل خطرًا على استثماراتهم.

---

(١) Ghazali, *Development;*

عناوين أخرى في هذا الصدد، بما في ذلك:

Nik Mustapha Nik Hassan, *Values-Based Management: The Way Forward for the Next Millennium;* Syed Othman Alhabshi and Aidit Ghazali, *Islamic Values and Management;* Syed Othman Alhabshi and Nik Mustapha Nik Hassan, *Islam, Knowledge, and Ethics: A Pertinent Culture for Managing Organisations.*

(٢) Lawrence, *Shattering the Myth,* p. 161.

(٣) Camroux, "State Responses", p. 855;

تتضمن عناوين معهد التفاهم الإسلامي الماليزي في الصدد:

Abu Bakar Abdul Majeed, Shaikh Saifuddeen Shaikh, and Mohd Salleh, eds. *Islam and Development in Asia; Kongres Menjelang Abad 21: Islam dan Wawasan 2020* (Congress on the Twenty-first Century: Islam and Vision 2020) (IKIM, 1993); Nik Mustapha Nik Hassan, Shaikh Saifuddeen, Shaikh Mohd Salleh, and Hamiza Ibrahim, *Globalisasi: Peranan Ekonomi dan Kewangan Islam Penyunting* (Globalization: The Role of Islamic Economics and Finance) (IKIM, nd).

(٤) Lawrence, *Shattering the Myth,* p. 167.

(٥) Ghazali, *Industrialization from an Islamic Perspective.*

(٦) Nagata, "Religious Correctness", p. 89.

في (عام ١٩٨٥م) جمع أنور عددًا من علماء أبيم ليشكِّل مؤسسة بحثية خاصة به، (Institut Kajian Dasar) (معهد دراسة السياسات [IKD]). أصبح المعهد، خلا فترة التسعينيات، أكثر نشاطًا وقدم لأنور نصائح بخصوص صنع سياسات مستقلَّة عن القنوات الحكومية. وقد بذل جهدًا كبيرًا لتوضيح ونشر وجهات نظر أنور حول الإسلام المعتدل وعلاقته بالتنمية في ماليزيا. ومع ذلك لم يكن لمعهد أبحاث السياسات نفس التأثير الذي كان لمعهد التفاهم الإسلامي الماليزي. ربما يُعَدُّ معهد التفاهم الإسلامي الماليزي المحاولة الأكثر طموحًا من قبل إدارة مهاتير لجعل الإسلاموية معتدلة ولتسخير طاقاتها في خدمة النمو. يلتقط معهد التفاهم الإسلامي الماليزي، أكثر من أي تمظهر مؤسساتي آخر للأسلمة، جوهر أجندة مهاتير لركوب نمر الأسلمة، ولكن أيضًا لاستخدام القيم الإسلامية لتوسيع سلطة الدولة ودفع النمو السريع من خلال العولمة.

بحلول (عام ١٩٩٧م) عندما أخَّرت الأزمة المالية الآسيوية التنمية الاقتصادية في ماليزيا وشوَّهت سياستها الصناعية، لم تشبه الدولة الماليزية شكل دولة ما بعد الاستعمار الضعيفة لفترة (١٩٥٧ ـ ١٩٨٠م) في شيء. فقد ازدادت سيطرة الدولة على المجتمع والاقتصاد بشكل ملحوظ. كما اخترقت الدولة الكثير من الساحات الاجتماعية ومارست سيطرة أكثر على الخطابات الثقافية والدينية. إذ كانت تسيطر على جوانب كثيرة من الحياة والسياسة الملايوية، وخصوصًا أولئك المنتمين إلى الطبقة المتوسطة والذين يقطنون في المناطق الحضرية. علاوة على ذلك، تكاد أن تكون هذه السيطرة مطلقة. فقد ضعُف المجتمع المدني خلال هذه العملية، رغم نمو القطاع الخاص. كما خنق تحالف أمنو مع ريادة الأعمال التعددية السياسية بدلًا من تشجيعها. حيث أصبحت الديمقراطية خاضعة للسيطرة إلى حدٍّ كبير، كما ضعفت السلطة القضائية وخسر السلاطين سلطتهم، وحوصِر الباس في كيلانتان. لقد كانت النزعات الاستبدادية في صعود تحت ستار القيم الآسيوية[١]. كان هناك علاقة مباشرة بين الأسلمة وتوسُّع سلطة الدولة. وقد استخدمت السياسة الدينية بنجاح من قبل الدولة لتقليل مقاومة مشاريعها للسلطة والنمو. كانت الأسلمة خادمة لقيام دولة قوية ومتطوِّرة في وقت متأخر بدلًا من الدولة الضعيفة التي كانت تُعَدُّ ميراث الحقبة الاستعمارية. وفَّرت الأسلمة لإدارة مهاتير وسائل للتعويض عن ضعف الدولة ومراجعة البنية المؤسساتي بطريقة تعزز بها سلطتها.

---

(١) W. Case, "The 1996 UMNO Party Elections: Two for the Show", *Pacific Affairs*, 70, 3 (Fall 1997), pp. 393- 411.

ومع ذلك بقدر ما ساعدت الأسلمة في توسيع سلطة الدولة في الثمانينات والتسعينيات فإنها لم تنتج الاستقرار السياسي ولا أساسًا متينًا للعلاقات بين الدولة والمجتمع. أنتجت الأزمة الآسيوية تشققات في الجسم السياسي الماليزي وهو ما سيتم مناقشتها في الفصل التالي. ربما تكون هذه التشققات السِّمة الغالبة على فترة الأسلمة، على الأقل في الشكل الذي اتَّخذته خلال فترة ما بين (١٩٨٠ و١٩٩٧م). ومع ذلك بغض النظر عن مصير أسلمة الدولة فإنَّ الدولة القوية لن تبرح مكانها. ومن هذه النقطة ستضطر السياسة الماليزية للتعامل مع ثمار عصر الأسلمة.

٦ ـ باكستان (١٩٧٧ ـ ١٩٩٧م):

* الأسلمة واستعادة سلطة الدولة:

في يوليو (عام ١٩٩٧م)، قام الجيش الباكستاني، تحت قيادة الجنرال محمد ضياء الحق، بانقلاب عسكري. حيث تسببت أشهر من التحريض على حكومة ذو الفقار في تآكل السلطة في المركز في باكستان وحشدت القوات المضادة للنظام ـ وخاصة الإسلاميين ـ بدرجة غير مسبوقة. ولذا لـم يكن من غير المسبوق تمامًا أن يؤدي تغيير النظام في (عام ١٩٩٧م) إلى إدراج القيم والقوانين الإسلامية في عملية صنع السياسة. حيث أطلقت الدولة مخططًا واسع النطاق للأسلمة والذي كان له تأثير عميق على المجتمع والسياسة الباكستانية. كانت الأسلمة، هنا أيضًا، إلى حدٍّ كبير، مشروع الدولة. وقد كانت مصمَّمة لدرء تحدي الإسلاميين لسلطة الدولة، ولكن أيضًا لتقوية مؤسسات الدولة وتوسيع امتدادها في المجتمع.

ومع ذلك؛ يوجد هناك اختلافات مهمة بين ماليزيا وباكستان والتي تفسِّر التباينات في تجربة كلا البلدين مع الأسلمة. بادئ ذي بدء، فقد واجهت باكستان أزمة أخطر بكثير من انقلاب (عام ١٩٩٧م) من وقت مجيء مهاتير إلى السلطة. لـم يكن لباكستان أحزاب سياسية قوية، وبالتالي؛ اعتمدت على الجيش. وأخيرًا، في ماليزيا كانت أمنو وزعماء الدولة مهتمين بسلطة الدولة، ولكن إلى جانب النمو الاقتصادي والتنمية. في باكستان، كانت استعادة سلطة الدولة الشاغل الأساسي.

وعلى صعيد آخر، كانت الإسلاموية في باكستان طوال الوقت أكثر قوة وراديكالية، وازداد ذلك أكثر من خلال بوتقة التحريض (عام ١٩٧٧م). لـم يكن في باكستان في (عام ١٩٩٧م) قوة إسلامية معتدلة على غرار أبيم. بينما في ماليزيا في ذلك الوقت كانت القوة الإسلامية الأكثر أهمية هي أيضًا الأكثر اعتدالًا. في باكستان كانت الجماعة الإسلامية أو جمعية علماء الإسلام هي المهيمنة على الساح.

ونتيجة لذلك: بينما كان من شأن اجتماع أمنو وأبيم أن ينتج إسلاموية معتدلة في ماليزيا؛ فإنَّ التحالف بين الجيش والإسلاميين في باكستان من شأنه أن ينتج إسلاموية مغالية وشديدة إلى حدٍّ بعيد. في ماليزيا تمكَّنت أمنو من السيطرة على خطاب الإسلاميين وتسخير طاقات الإسلامية لخدمة مصالحها ومصالح الدولة. في باكستان، هيمنت الإسلاموية طوال الوقت على خطاب الإسلاميين. وبالتالي؛ كانت الأسلمة التي تقودها الدولة أكثر اعتدالًا في ماليزيا منها في باكستان. إلَّا أنَّ هدف الدولة في كلتا الحالتين كان هو نفسه: توسيع سلطة الدولة وامتدادها، وأن يقع ذلك من خلال الظهور بمظهر العملاء الأساسيين للأسلمة في المجتمع والسياسة وأكبر المطبقين للقوانين الإسلامية. بالنسبة لكلتا الدولتين، فقد طرحت الإسلاموية تحديات، ولكن كذلك إمكانيات جديدة، لتمكين الدولة من تجاوز معوقات ميراثها الاستعماري. لقد استطاعت الإسلاموية أن تهب الدولة الشرعية اللازمة وأن تـمُدَّها بالمراسي الفكرية والقدرات المؤسساتية التي كانت تفتقرها قبل فترة الأسلمة.

حدث الانقلاب العسكري في باكستان في وقت وصلت فيه السياسة الباكستانية إلى طريق مسدود. فقد سرَّعت الأشهر من التحريض وقوع أزمة خطيرة. حيث مَضت المفاوضات بين الحكومة والتحالف الوطني الباكستاني ببطء، وقد كان ثـمَّة خلاف حول ما إذا أنتجت في نهاية المطاف اتفاقًا، وإن كان الأمر كذلك؛ فهل كان ذلك الاتفاق قابلًا للتطبيق. حاجج الكثيرون داخل حزب الشعب الباكستاني والتحالف الوطني الباكستاني أنَّه قد تُوُصِّل إلى مثل هذا الاتفاق[١]، غير أنَّ الجيش لـم يوافق على بعض التنازلات التي قام بها بوتو، لا سيما تلك المتعلِّقة بالإفراج عن الانفصاليين البلوش من السجن. حاجج الجنرال بوتو بأنَّه كان ينوي استخدام الاتفاق فقط بمثابة فترة استراحة، وبعد ذلك كان سيشن حملة عسكرية ضدَّ المعارضة[٢]. وهذا من شأنه أن يقوِّض بشكل أكبر مؤسسات الدولة والاستقرار السياسي والقانون والنظام. **إضافة إلى ذلك**، كانت حجة ضياء أنَّ السياسيين كانوا عاجزين عن إدارة شؤون البلاد بشكل فعَّال، فضلًا أن يجدوا حلًّا للأزمة التي أحدثوها[٣]. **وبالتالي**؛ استنتج الجيش أنَّ انهيار الدولة كان وشيكًا، وأنَّه لا بوتو ولا التحالف الوطني

---

(١) انظر:

Abd al-Ghafur Ahmad, *Phir martial law a-giya* (Then Came Martial Law) (Lahore: Jang Publications, 1988); and Kausar Niazi, *Zulfiqar Ali Bhutto of Pakistan: The Last Days* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1992).

(٢) Lt. -General Faiz Ali Chishti, *Betrayals of Another Kind: Democracy and the Army in Pakistan* (Cincinnati: Asia Publishing House, 1990), p. 67.

(٣) Hasan-Askari Rizvi, *The Military and Politics in Pakistan, 1947-86* (Delhi: Konark, 1988), p. 226.

الباكستاني كانوا قادرين على عكس هذا المسار. بل أصبح بوتو، في واقع الأمر، عائقًا أمام استعادة النظام. أضف إلى ذلك أنَّ الكثيرين داخل الجيش كانوا متعاطفين مع التحالف الوطني الباكستاني، وعليه؛ فلم يكن الجيش مستعدًا للعمل تحت إمرة بوتو، الأمر الذي كان سيجعل الجيش في خلاف مع حركة المعارضة الشعبية[١]. لقد تدخل الجيش في العملية السياسية بشكل مستقل عن بوتو بغية تجنُّب حمام دم أو حربًا أهلية كان على الجيش أن ينحاز فيها إلى أحد الأطراف[٢].

كان الهدف الأول للانقلاب العسكري، إذن؛ استعادة النظام، وهي مهمة تمَّ إنجازها من خلال تغيير تدريجي للنظام في فترة ما بين (عاميْ ١٩٧٧، و١٩٧٩م)[٣]. ومع ذلك، رغم أنَّه بحلول (عام ١٩٧٩م) بدا وكأنَّ باكستان قد ألقت بجزء كبير من الأزمة وراء ظهرها، إلَّا أنَّ الجيش أبى الرجوع إلى الثكنات.

أولًا: اعتقد الجيش أنَّ استعادة السلطة مرتهن بإزاحة بوتو من المشهد السياسي. لقد اقتنع الجيش، من خلال نطاق تحريض التحالف الوطني الباكستاني والسهولة التي سقط بها حزب الشعب الباكستاني من السلطة، بأنَّ بوتو قد انتهى هو وحزبه[٤]. فبعد أن استقبل بوتو حشدٌ كبيرٌ في لاهور في (أغسطس ١٩٧٧م) عندما أُطلِق سراحه من السجن، أدرك الجيش أنَّ الأمر لن يكون جيدًا. خلُصَ الجنرالات إلى أنَّه ينبغي لهم البقاء في السلطة إلى حين يقع استئصال حزب الشعب الباكستاني والقضاء على بوتو. كما استنتج ضياء أنَّ الديمقراطية من المرجح أن تكون مُخلَّة بالنظام، **وبالتالي**؛ عقبة أمام استعادة الدولة. فإذا كانت باكستان ستحظى بدولة قوية؛ فإنَّه يتوجَّب عليها إنشاؤها بدلًا من الديمقراطية[٥]. حيث سيؤجل الجيش الانتخابات وسيقترح تنقيح القوانين الانتخابية - خاصة قانون التمثيل النسبي، الذي كان يُعتَقد أنَّه لصالح الأحزاب الإسلامية وأحزاب يمين الوسط - وذلك لجعل عودة حزب الشعب الباكستاني عبر الانتخابات أمرًا صعبًا[٦]. لقد ضاعف النظام العسكري جهوده لتدمير القدرات

---

(١) General Khalid Mahmud Arif, *Working with Zia: Pakistan's Power Politics, 1977-88* (Karachi: Oxford University Press, 1995), p. 72-81.

(٢) *Ibid*, p. 1; Chishti, Betrayals, pp. 66-69.

(٣) Mohammad Waseem, *Pakistan Under Martial Law, 1977-1985* (Lahore: Vanguard, 1987), pp. 1- 4.

(٤) Rizvi, *The Military and Politics in Pakistan*, pp. 229-30.

(٥) Saeed Shafqat, *Civil-Military Relations in Pakistan: From Zulfiqar Ali Bhutto to Benazir Bhutto* (Boulder, CO: Westview Press, 1997).

(٦) Mohammad Asghar Khan, *Generals in Politics: Pakistan 1958-1982* (Delhi: Vikas, 1983), pp. 154 -55; and Syed Mujawar Hussain Shah, *Religion and Politics in Pakistan* (1972-88) (Islamabad: Quaid-i-Azam University, 1996), pp. 271-72.

التنظيمية لحزب الشعب الباكستاني ولضمان إعدام بوتو[١]. أدرك ضياء جيدًا أنَّه من أجل التعامل مع حزب الشعب الباكستاني سياسيًّا؛ فإنَّ صبغة السياسة الباكستانية يلزم أن تكون إسلامية ويلزم أن يُوَجَّه الناخبون نحو السياسة الإسلامية وسياسة يمين الوسط.

ثانيًا: لقد نظر الجيش إلى المد المتصاعد للإسلاموية باعتباره يمثل تهديدًا على الاستقرار السياسي، وفي نهاية المطاف على مصالح الدولة في باكستان[٢]. وكما كان الحال في ماليزيا، هنا، أيضًا، قرر الجيش «ركوب النمر» بدلًا من محاولة قمع الإسلاموية[٣]. بادئ ذي بدء، فقد احتاج الجيش إلى دعم التحالف الوطني الباكستاني في محاولة لاستعادة الاستقرار، وخاصة من أجل قمع حزب الشعب الباكستاني. فعلى سبيل المثال، كان دعم الجماعة الإسلامية حاسمًا في إعدام بوتو[٤]. إضافة إلى ذلك، لـم يكن الجيش حريصًا على مواجهة الإسلاموية وهي في أوج قوتها، وفي نفس الوقت الذي كان يضيِّق فيه الخناق على حزب الشعب الباكستاني، بالرغم من رغبتها في إبقاء الإسلاموية بمنأى وبعيدة عن مقاليد الحكم[٥]. ولذا؛ قرر اتباع سياسة تصالحية فيما يتعلَّق بالتحالف الوطني الماليزي، وتبني الأجندة الإسلامية، واستخدام نفوذها في إضفاء الشرعية على الحكم العسكري[٦].

لقد حظيت السياسة الباكستانية بالاستقرار بعد إعدام بوتو في (عام ١٩٧٩م)، ولكن هذا وتَّر العلاقات بين الجيش والتحالف الوطني الباكستاني. حيث جرَّ الأول قدميه لإجراء الانتخابات، بينما ضاق هذا الأخير ذرعًا بحكم العسكر. لـم يكن ضياء حريصًا على إرجاع السلطة إلى السياسيين خشية أن ينهار النظام السياسي ثانية، أو تتآكل سلطة الدولة مرة أخرى. إنَّ سقوط النظام الملكي في إيران على يد الثورة الإسلامية؛ الأمر الذي أثَّر على باكستان مباشرة، وتورُّط الهند في صراع مع السيخ في البنجاب، والأهم من ذلك، غزو الاتحاد السوفياتي لأفغانستان؛ كلُّ ذلك جعل الجيش حريصًا على التمسُّك بمقاليد السلطة. في واقع الأمر، اعتقد ضياء أنَّه نظرًا

(١) S. V. R. Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami 1977-1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 268.

(٢) *Idem*, "Democracy and Islamic Revivalism", *Political Science Quarterly*, 110, 2 (Summer 1995), pp. 275-78.

(٣) Mumtaz Ahmad, "The Crescent and the Sword: Islam, the Military, and Political Legitimacy in Pakistan: 1977-1985", *Middle East Journal*, 50, 3 (Summer 1996), pp. 372-86.

(٤) S. V. R. Nasr, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994), p. 190.

(٥) Charles Kennedy, *Islamization of Laws and Economy: Case Studies on Pakistan* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1996), p. 44.

(٦) Omar Noman, Pakistan: *A Political and Economic History Since 1947* (London: KPI, 1990), pp. 144 -56.

لكون الدولة هي الأداة الرئيسية لتحقيق الاندماج الوطني، فعلى الجيش أن يظلَّ في السلطة إلى أن تنتهي عملية التوطيد تلك[1].

بالإضافة إلى ذلك، اعتقد ضياء أنَّ مهمة استعادة سلطة الدولة لـم تكتمل في (عام ١٩٧٩م). في واقع الأمر، لـم يكن إعدام بوتو وتهميش حزب الشعب الباكستاني نهاية العملية، وإنَّما بدايتها. بشكل خاص، كان ضياء حريصًا على إجراء إصلاحات سياسية واقتصادية بغية القضاء على تأثير شعبوية بوتو. إلَّا أنَّ مبادرات ضياء في هذا الصدد لـم تذهب بعيدًا. وهذا ما أجبره على الاعتماد المتزايد على الإسلاموية من أجل إضفاء الشرعية على الحكم العسكري.

أصبح نظام ضياء، بين (عاميْ ١٩٧٩، و١٩٨٨م)، قلقًا بشكل متزايد بشأن البقاء في السلطة من أجل توسيع سلطة الدولة في وجه تحديات السياسة والصراع الإقليمي، ومن أجل تحصين المجتمع الباكستاني ضد حزب الشعب الباكستاني وطابعه الشعبوي. إنَّ ضياء لـم يتطلَّع إلى المؤسسات السياسية لبلوغ هذه الغاية، وإنَّما تطلَّع إلى الإسلاموية[2]. في الواقع، إنَّ فترة ضياء تُعَدُّ لافتة للنظر بسبب ندرة المؤسسات السياسية الجديدة، خاصة وأنَّ هدف النظام الحاكم كان استعادة سلطة الدولة.

ومع ذلك، فقد أظهر ضياء مزيدًا من الاهتمام باستقرار الاقتصاد. حيث أغرق تأميم الصناعة على نطاق واسع خلال فترة السبعينيات البيروقراطية، وهو ما أدَّى إلى: عدم الكفاءة الاقتصادية، والنمو البطيء، والتضخم المالي[3]. بعد فترة وجيزة من استيلائه على السلطة، وضع الجيش إلى خطة خماسية بين (١٩٧٨، و١٩٨٣م) لتحفيز النمو. وبالتالي؛ شغل موضوع النمو والتطور تفكير حكام باكستان الجدد في وقت مبكِّر. نظرًا إلى أنَّ الجيش ألقى باللوم على اشتراكية بوتو بسبب الركود الاقتصادي؛ فإنَّه قد تطلَّع إلى التنمية الرأسمالية لتوليد النمو. **وبالتالي**؛ مثلما كان الحال في ماليزيا، في باكستان كذلك برز القطاع الخاص بشكل ملحوظ في الخطط الاقتصادية للنظام الجديد. على سبيل المثال، سعت الخطة الخماسية السادسة (١٩٨٣ ـ ١٩٨٨م) إلى تحويل الاقتصاد من الاشتراكية التي تقودها الدولة إلى رأسمالية تقودها الدولة. وهي بذلك تصوَّرت دورًا أكبر للقطاع الخاص وفضَّلت إزالة القيود وبعض

---

(١) Dietrich Reetz, "National Consolidation or Fragmentation of Pakistan: The Dilemma of General Zia-ul-Haq (1977-88)", in Diethelm Weidemann, ed. *Nationalism, Ethnicity, and Political Development: South Asian Perspectives* (Delhi: Manohar, 1991), p. 131.

(٢) Mushahid Hussain, *Pakistan's Politics: The Zia Years* (Lahore: Progressive Publishers, 1990).

(٣) G. W. Choudhury, Pakistan: *Transition from Military to Civilian Rule* (Burkenhurst Hill, Essex: Scorpion, 1988), pp. 35-36.

الخصخصة. لقد وضعت الأساس لتحالف بين الدولة والقطاع الخاص.

ومع ذلك، لـم يهيمن النمو الاقتصادي ودور القطاع الخاص والتنمية الرأسمالية في هذه العملية على السياسة في أعلى المستويات بالقدر الذي حصل في ماليزيا. **بادئ ذي بدء**: كانت الأزمات السياسية المحلية والإقليمية مصدر قلق كبير لنظام ضياء. **ثانيًا**: ارتفع تدفُّق الإيجار في اتجاه الاقتصاد الباكستاني بشكل ملحوظ في فترة الثمانينات وهو ما أخمد الرغبة في متابعة النمو. حيث ارتفعت تحويلات العملة من العمَّال الباكستانيين في الخليج الفارسي من (٣٦٥ مليون دولار) بين (١٩٧٥، و١٩٧٦م) إلى متوسط (٢,٤ مليار دولار) سنويًا في الفترة الممتدة بين (١٩٨٢، و١٩٨٨م)، ومجموع (٢٥ مليار دولار) بين (١٩٧٧، و١٩٧٨م) وبين (١٩٨٦، و١٩٨٧م)[١]، وتشكِّل نحو (٤٠٪) من عائدات النقد الأجنبي، و(٨٪) من الناتج القومي الإجمالي[٢]. بين (عاميْ ١٩٨١، و١٩٨٤م) فاقت تحويلات العملة أكثر من (٨٠٪) من صادرات البضائع[٣]. ويُقدَّر أنَّ تجارة المخدرات وفَّرت ما قيمته (١٠ مليار دولار)[٤].

وبالمثل فقد ارتفع دخل باكستان من المساعدات الخارجية بشكل حاد بعد الغزو السوفياتي لأفغانستان. وقد بلغت المساعدات الخارجية حوالي (٩٠٠ مليون دولار) سنويًا في الفترة الممتدة بين (١٩٧٦، و١٩٧٩)[٥]. وبلغت حوالي (١,٣ مليار دولار) في الفترة الممتدة بين (١٩٨١، و١٩٨٥م)[٦]. تلقت باكستان (٣,٢ مليار دولار) في شكل منح مُقدَّمة من قبل الولايات المتحدة، وذلك بين (١٩٨١، و١٩٨٧م)، كما وعدتها بزيادة (٤,١ مليار دولار) لفترة (١٩٨٧ ـ ١٩٩٣م)[٧]. بالإضافة إلى ذلك، فقد استفادت باكستان بصفة مباشرة من المساعدات الممنوحة للمقاتلين واللاجئين الأفغان والتي وصلت إلى (١,٢ مليار دولار) بين (١٩٨٦ ـ ١٩٨٩م) من مصادر سعودية وأمريكية فقط[٨]. وجدت هذه النوعية من المساعدات طريقها إلى الاقتصاد

---

(١) Shahid Javed Burki, "Pakistan Under Zia, 1977-1988", *Asian Survey*, 28, 10 (October 1988), p. 1093.

(٢) اقتُبست في:
Ayesha Jalal, *Democracy and Authoritarianism in South Asia* (New York: Cambridge University Press, 1995), p. 154.

(٣) *Government of Pakistan: Economic Survey, 1987-1988* (Islamabad: Finance Division, 1988), p. 115.

(٤) Reetz, "National Consolidation", p. 131.

(٥) *Government of Pakistan: Economic Survey, 1987-1988* (Islamabad: Finance Division, 1988), p. 115.

(٦) *Ibid.*

(٧) Marvin Weinbaum, *Pakistan and Afghanistan: Resistance and Reconstruction* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), p. 18.

(٨) Barnett R. Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System* (New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 196-97.

الباكستاني، سواء من خلال شفط الأموال أو النفقات من قبل المستفيدين. لقد ارتفع متوسط نصيب الزيادة السنوية للدخل الباكستاني من المساعدات مقارنة بفترة (١٩٧٦ - ١٩٧٩م)، حيث اقترب من المليار دولار في الفترة الممتدة بين (١٩٨١، و١٩٩٠م)، وكانت باكستان تتلقى في فترة الثمانينات ما يناهز (٢ مليار دولار) سنويًّا كمساعدات خارجية. لـم تكن العائدات الناتجة عن التدابير المتعلِّقة بالأسلمة - من خلال الضرائب وما أشبه - إلّا جزءًا من العائدات الناتجة عن الإيجار. وكما كان الحال مع ماليزيا؛ فإنَّ الالتفات نحو الأسلمة كان بمثابة مرحلة في تكوين الدولة، ولـم يكن بدافع ضرورة تحصيل الإيرادات، ولكن بدافع تحقيق مصالح الدولة والنمو الاقتصادي.

أنتج تدفُّق الإيجار نموًّا اقتصاديًّا سريعًا في فترة الثمانينات - فقد تراكم الناتج القومي الإجمالي بنسبة (٧٦٪) على مستوى المجتمع، و(٣٤٪) على مستوى الفرد بين (١٩٧٧/١٩٧٨، و١٩٨٦/١٩٨٧م)[١]، دون تغيير هيكلي كبير في المجتمع[٢]، أو درجة الاستثمار في القطاع الخاص والتنمية الرأسمالية التي كانت واضحة في ماليزيا. خلال فترة ضياء، لـم تقم الحكومة بخصخصة الصناعات المؤمَّمة بشكل واسع كما لـم تتبن سياسة عمل جديدة، وإنَّما ركزت على تحسين أداء الصناعات التي تديرها الدولة[٣]. في واقع الأمر، خلال فترة ضياء استمرَّت التنمية في القطاع العام في النمو[٤]، حيث ارتفعت نسبة النمو بين (عاميْ ١٩٧٨، و١٩٨٨م)، بـ(٤,٩٪) مقارنة بالفترة بين (عاميْ ١٩٧٠ - ١٩٧٨م)[٥]. وعدت الخطة السادسة (١٩٨٣ - ١٩٨٨م) بمواصلة إدارة الدولة للصناعات المؤممة وحتى بتوسيع دورها في القطاع الفلاحي[٦]. كما تسبب السيطرة المستمرة للقطاع العام في الشعور بالاستياء في صفوف النخبة الصناعية وطبقة باعثي المشاريع الذين كانوا يتوقعون خصخصة واسعة النطاق للصناعات المؤمَّمة. ومع ذلك؛ نظرًا لحماية نظام ضياء لقيم ومصالح الطبقة الوسطى

---

(١) Burki, "Pakistan Under Zia", pp. 1090-91.

(٢) John Adams, "Pakistan's Economic Performance in the 1980s: Implications for Political Balance", in Craig Baxter, ed. *Zia's Pakistan: Politics and Stability in a Frontline State* (Boulder, CO: Westview Press, 1985), pp. 47-48.

(٣) Burki, "Pakistan Under Zia", p. 1093.

(٤) من أجل نقاش حول الاقتصاد خلال هذه الفترة، انظر:
Omar Noman, *Economic and Social Progress in Asia: Why Pakistan Did Not Become a Tiger* (Karachi: Oxford University Press, 1997), pp. 195-277.

(٥) Reetz, "National Consolidation", p. 131.

(٦) Adams, "Pakistan's Economic Performance", p. 57.

ونمو الاقتصاد بغية خلق مناخ مناسبٍ للأعمال - والتي صارت حجر الزاوية في الاستراتيجية الاقتصادية لضياء بدلًا من النمو القائم على القطاع الخاص - فإنَّ ذلك الشعور باستياء لـم يُترجم إلى أي معارضة ذات معنى. في واقع الأمر، على العكس من ذلك، فقد وقع تحالف بين الجيش والقطاع الخاص[1].

في حين كان التحالف بين الدولة المزدهرة والقطاع الخاص في ماليزيا متجذِّرًا في استراتيجية مهاتير للنمو؛ فإنَّ ذلك التحدي في باكستان كان قبل كل شيء بدافع اعتبارات سياسية. لقد أثرت شعبوية بوتو على النخبة الصناعية بشكل خاص؛ إذ قام نظام بوتو بتأميم الصناعات والدفاع عن قضايا العمال. في الواقع، لقد شارف برنامج حزب الشعب الباكستاني على تحقيق أهدافه في قطاع الصناعة فحسب. **وكنتيجة لذلك**: صارت النخبة الصناعية والطبقات من باعثي المشاريع منذ وقت مبكر مصدرًا لمعارضة بوتو. خلال معارضتهم له، قاموا بضمِّ قواهم إلى التجار من أصحاب الطبقة المتوسطة الدنيا، والأهم من ذلك، إلى القوى الإسلامية؛ إذ قدم رجال الأعمال وأصحاب المشاريع خلال فترة السبعينات دعمًا ماليًّا ولوجستيًّا إلى المعارضين الإسلاميين لبوتو.

لقد رأى ضياء في القطاء الخاص قاعدة مهمة لدعم نظامه. فقد كان طبقة اقتصادية قوية معارضة لبوتو وسياساته، وله علاقات وثيقة بالقوى والأحزاب الإسلامية التي قادت عملية إسقاط بوتو، وكان بإمكانه أن يشكِّل ثقلًا موازنًا للنظام الإقطاعي، التي كانت تقاوم الحكم العسكري في بلاد السند وأجزاء من البنجاب. كذلك كان القطاع الخاص أساسيًّا بالنسبة لمحاولة ضياء خلق قاعدة لنظامه من الطبقة المتوسطة والدنيا المتوسطة كثقل موازن لقاعدة دعم حزب الشعب الباكستاني من الطبقة الدنيا. أصبح القطاع الخاص جزءًا لا يتجزأ من النظام العسكري الحاكم ودعم سياساته بشكل ضمني.

وبحلول منتصف الثمانينات صار القطاع الخاص مشاركًا بطريقة أكثر مباشرة في الحياة السياسية؛ إذ كوَّن عبر تحالفه مع الإسلاميين كتلة سياسية من وسط اليمين داعمة لضياء، وعمِل كثقلٍ موازن للنظام الإقطاعي ولانتفاضة حزب الشعب الباكستاني تحت قيادة بينظير بوتو بعد (عام ١٩٨١م). وكما ذُكر آنفًا؛ فإنَّ القطاع الخاص لا يرى بعينيْ نظام ضياء أهمية نطاق خصخصة الصناعات المؤمَّـمة، والدور المهيمن للقطاع العام

---

(١) من أجل دراسة عامة حول هذه الطبقة في باكستان، انظر:

Anita Weiss, *Culture, Class, and Development in Pakistan: The Emergence of an Industrial Bourgeoisie in Punjab* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

في الاقتصاد. ومع ذلك، استمرَّ القطاع الخاص في محاولته لاستعادة النظام والحفاظ على حزب الشعب الباكستاني على الضفاف. بما أنَّ الدولة في باكستان اعتمدت على دعم القطاع الخاص؛ فإنَّ هذا القطاع قد تطوَّر بشكل مستقلٍّ عن الدولة بشكل أكبر ممَّا كان عليه الحال في ماليزيا. وقد وقع استثمار تلك الاستقلالية في حراك سياسي أكثر انفتاحًا من قبل القطاع الخاص، وهو ما جعله أحد أعمدة سياسة يمين الوسط خلال فترة ما بعد ضياء.

كانت التغيُّرات في الدور السياسي للقطاع الخاص بيِّنة خلال منتصف الثمانينات. في ذلك الوقت وبتحفيز من قبل ضياء أصبح ميان نواز شريف، أحد أقطاب الصناعة في البنجاب، نشِطًا في العصبة المسلمة، وأصبح في نهاية المطاف رئيس وزراء البنجاب. لقد أعلن صعود شريف عن دور سياسي أكثر مباشرة للقطاع الخاص، **أولًا**: في منافسة النخبة من أصحاب العقارات والعصبة المسلمة، **وفي نهاية المطاف**: كمطالِبين بالسلطة عندما أصبح شريف رئيسًا للوزراء خلال التسعينات.

*** الإسلام وترسيخ الحكم العسكري خلال الثمانينات:**

بعد (عام ١٩٧٩م)، أصبح الشغل الشاغل لضياء تحضُّر الحكم العسكري[١]. لـم يكن ثـمَّة عودة إلى الديمقراطية، وسيستمرُّ الجيش في حكم باكستان حتى يتمَّ استعادة وترك الأزمات المحلية والإقليمية في الخلف. ومع ذلك؛ فإنَّ إضفاء الشرعية على الحكم العسكري يتطلَّب مناورات دستورية وسياسية، وهو ما حوَّل اهتمام ضياء نحو الإسلام.

في (عام ١٩٨١م)، أصدر ضياء أمرًا دستوريًّا مؤقتًا، باعتباره وسيلة للتوفيق بين الحكم العسكري والدستور[٢]. حيث قلَّص من صلاحيات السلطة القضائية ومنح ضياء صلاحيات واسعة لتنفيذ قوانين جديدة. إنَّ المشكلة السياسية التي واجهت الدولة كانت المطالب المتزايدة باستعادة الديمقراطية، والتي شملت بحلول (عام ١٩٧٩م) التحالف الوطني الباكستاني والأحزاب السياسية[٣]. كانت استجابة ضياء مشابهة لاستجابة بوتو في وجه مطالب التحالف الوطني الباكستاني بانتخابات جديدة: الاستسلام للمطالب الإسلامية، ولكن ليس لمطالب الانتخابات. بالإضافة إلى ذلك، فقد رأى ضياء والجيش أنَّه يمكن أن يكون للإسلام أهمية في نجاح التحالف الوطني

---

(١) Rizvi, *Military and Politics*, pp. 245-53.

(٢) Paula R. Newberg, *Judging the State: Courts and Constitutional Politics in Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 180-81.

(٣) Nasr, "Islamist Opposition", p. 265.

الباكستاني تفوق أهمية المطالب السياسية البحتة للتحالف، **وبالتالي؛** ظنُّوا أنَّهم سيتمكنون من إخضاع التحالف الوطني الباكستاني ودحْره من خلال تبني غطاء إسلامي. في الأثناء وفي نفس الوقت أقنعت قوة حركة نظام المصطفى الجيش بالقدرة الأيديولوجية والسياسية للإسلام في خدمة الدولة.

بالإضافة إلى ذلك: عززت التحديات الإثنية للدولة الميل إلى الاعتماد على الإسلام لتنظيم السياسية الوطنية. لقد زادت سنوات بوتو بشكل واضح في خطورة التوترات الإثنية في باكستان. وبدوره حشد صعود السياسة الإثنية: المهاجرين والبنجابيين الذين كانوا حذرين من ارتفاع التوترات الإثنية والذين كانوا حريصين على توجيه السياسة الوطنية بعيدًا عن المخاوف الإثنية. ركزت حركة نظام المصطفى التي نتجت عن تعبئة كلا الطائفين على الديمقراطية والإسلام ـ مندِّدة بعلمانية وأوتوقراطية بوتو ـ وبالتالي؛ إزالة المخاوف الإثنية، على الأقل في الوقت الحاضر، من مركز الساحة السياسية. ناشد نظام ضياء ـ الذي كان قلقًا بشكل واضح حيال التوترات الإثنية خصوصًا في بلوشستان وبلاد السند[١] ـ الإسلامَ أملًا في إرباك التوترات الإثنية المتصاعدة، وتحقيق الاستقرار في باكستان، مرة أخرى باسم التضامن الإسلامي. كما هدف أيضًا إلى الحد من الهيمنة البنجابية على الدولة تحت رعاية الجيش مُدنْدِنًا حول المواضيع الإسلامية. **باختصار**: سيسمح الإسلامُ للجيش بالحد من المقاومة لحكمه المستمر على باكستان، وهدفه الذي يتمثل في استعادة السلطة في الدولة.

عندما تولَّى الجنرالات السلطة، لـم يكن لديهم أي خطة عمل واضحة. كانت عملية اللعب العادل ـ كما كان يطلق على الانقلاب ـ مجرَّد خطة عسكرية طارئة بدلًا من عملية سياسية[٢]. فبمجرد أن قرَّر الجيش البقاء في السلطة، كان عليه الإتيان ببرنامج سياسي. كان للنظام العسكري القليل من الأدوات الأيديولوجية لإضفاء الشرعية على الحكم العسكري، وأقلَّ من ذلك ليدعم سلطة الدولة. ولذلك تحول إلى الإسلام والبرنامج السياسي الذي طرحته حركة نظام المصطفى لتحقيق غاياته.

لقد أشبه ضياءُ في باكستان مهاتير في ماليزيا بشكل كبير، حيث كانا حاسمين في تحقيق التغييرات الأيديولوجية التي سيتم تعليق تكوين الدولة بها انطلاقًا من تلك النقطة. كان لضياء دور أساسي في إقناع الجيش بأنَّ الالتفات نحو الإسلام كان هو أفضل مسار للعمل من أجل تمكين تلك المؤسسة من خدمة مصالح الدولة[٣].

(١) Arif, *Working with Zia*, pp. 241- 46.

(٢) Ibid, Chishti, *Betrayals*, pp. 63-64.

(٣) Chishti, *Betrayals*, pp. 97-101. =

باديء ذي بدء، كان ضياء نفسه تقيًا. في الجيش كان يُدعى بكل مودَّة «مولاي» (عالـم دين)[1]. فقد طالع الأعمال الإسلامية منذ شبابه، وكان متأثرًا خصوصًا بأعمال مولانا المودودي صاحب الجماعة الإسلامية، الذي أكَّد كثيرًا على مسؤولية إقامة دولة إسلامية باعتبارها ضرورة دينية، فضلًا عن كونها دواءً شافيًا للمشاكل السوسيو سياسية. لـم تتم ترقية ضياء لقيادة الجيش، وقد اعتبره بوتو غِرًّا لا يمكنه أن يهدد حكومته المدنية. ومع ذلك، باعتباره قائدًا للجيش فقد فتح تلك المؤسسة أمام الإسلام[2]. فبعد تنصيبه كرئيس للأركان، استخدم الصلاحيات المتاحة لمكتبه من أجل توزيع الأدبيات الإسلامية بين الجنود والضباط.

كما اقترح ضياء أيضًا إدراج أعمال المودودي في اختبار «ترقية النقباء والعرفاء»، الأمر الذي أدى إلى توبيخه من قبل بوتو أمام مجلس الوزراء[3]. أثناء محاكمته أمام المحكمة العليا أشار بوتو قائلًا: «لقد عيَّنتُ رئيسًا للأركان ينتمي للجماعة الإسلامية والنتيجة أمامكم»[4]. من عدة نواح، بدأت عملية الأسلمة أولًا في السبعينيات قبل أن تـمتدَّ إلى المجتمع الباكستاني ككل خلال الثمانينيات[5].

بالإضافة إلى ذلك، فقد تشكَّل تفكير ضياء من خلال كيفيَّة فهمه لنجاحات وفشل الأنظمة العسكرية لأيوب خان ويحيى خان من أجل بناء نظام عسكري مناسب، وقابل للاستمرار أكثر؛ إذ خلُص إلى أنَّ سياسات أيوب خان كانت جيدة، لكنَّ نظامه فشل بسبب علمانيته. سعى يحيى خان إلى معالجة ذاك القصور، غير أنَّ التفاته إلى الإسلام كان قاصرًا؛ نظرًا لأنَّه لـم يكن بطلًا موثوقًا منه بالنسبة للأسلمة[6]. كما اعتقد ضياء أنَّ المطالبة بنظام إسلامي كانت هي العداوة الرئيسية وراء التحريض المعادي لبوتو، وبالتالي؛ من خلال الاستجابة لذاك الطلب فسيتمكن الجيش من إقامة

= يحاجج محمد أفضل، الذي عمِل كمستشار لضياء خلال الثمانينات وتقلد مناصب في وزارته، أنَّ ضياء كان الوحيد في الصفوف العليا من الجيش في اعتقاده في الجدوى السياسية للأسلمة، وكان عليه بذل المزيد من الجهد لإقناعهم؛ مقابلات مع أفضل، إسلام آباد، (١٩٩٧م).

(١) Arif, *Working with Zia*, p. 120.

(٢) Mir Zohair Hussain, "Islam in Pakistan under Bhutto and Zia-ul-Haq", in Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi, eds. *Islam, Muslims, and the Modern State* (New York: St. Martin's Press, 1994), p. 59.

(٣) Stanley Wolpert, *Zulfi Bhutto of Pakistan: His Life and Times* (New York: Oxford University Press, 1993), pp. 280-81.

(٤) اقتُبست في:
Khalid B. Sayeed, Politics in Pakistan: *The Nature and Direction of Change* (New York: Praeger, 1980), p. 162.

(٥) Markus Daechsel, "Military Islamisation in Pakistan and the Spectre of Colonial Perceptions", *Contemporary South Asia*, 6, 2 (July 1997), p. 155.

(٦) اقتُبست في: ibid.

سيطرة سياسية[١].

إذن؛ فقد وصل إلى استنتاج مماثلٍ لِـمَا وصل إليه مهاتير؛ وهو أنَّ الدولة التي يتم تفسيرها على أنَّها طرف إسلامي شرعي فاعل يمكنها ركوب نمر الإسلاموية، وتسخير طاقاتها في خدمة الدولة على حدٍّ السواء. يتذكر الجنرال عريف، الذي كان عضوًا في القيادة العسكرية التي حكمت باكستان خلال فترة الثمانينات، أنَّ ضياء قد أكَّد على أنَّ السيادة في باكستان مُلكٌ لله. وبالتالي؛ ستكون الدولة الإسلامية (أي: الدولة بوصفها الطرف الإسلامي الفاعل الشرعي) أداة بيد الله ذات سيادة لا منازع لها[٢]. وبالتالي؛ فقد كانت الدولة الإسلامية أقوى شكل من أشكال الدولة، والتي تجاوز سلطاتها سلطات دولة ما بعد الاستعمار العلمانية. أوحى مفهوم الدولة الإسلامية أيضًا بأنَّ أسلمة المجتمع هي أهمُّ واجب من واجبات الدولة، وتحقيقًا لهذه الغاية كان لها التصرف بحرية من أجل توسيع سلطاتها وامتدادها. وكان معنى هذا بالنسبة لضياء أنَّ الحكم العسكري سيستمرُّ دون مقاومة كبيرة ـ وسيتمكَّن من تحقيق أهدافه ـ طالما أنَّ الأسلمة التي تقودها الدولة مستمرَّة. كان هدف الجيش وضياء في النهاية هو إظهار دولة ما بعد الاستعمار على أساس أنَّها دولة إسلامية، وبالتالي؛ ستتمتع بالسلطات التي ستمتلكها الدولة الإسلامية دون إحداث أي تغييرات جوهرية داخل مؤسسات الدولة.

استثمر إيمان ضياء الشخصي بالإسلام في تعاون وثيق بين زعماء الدولة الجدد، والأحزاب الإسلامية، **أوَّلًا وفوق كل شيء**: الجماعة، **ولكن في نهاية المطاف**: تشكيلة أوسع من العلماء، والنشطاء، والحركات، والمفكرين الإسلاميين. كان الجنرال معجبًا بالمودودي والجماعة لمدة زمنية طويلة. وقد تطلَّع إلى الجماعة باعتبار أنَّها قوة فكرية تستطيع أن تخدم نفس الوظيفة في نظامه، كما فعل اليسار في حزب الشعب الباكستاني خلال الفترة ما بين (١٩٦٩ ـ ١٩٧٣م). تميل أيديولوجيا الجماعة إلى دعم السلطوية، كما اشتملت على نقد قوي لكل من اليسار والديمقراطية الغربية لصالح الجيش[٣].

إنَّ حقيقة كون أنَّ الجماعة كانت الخصم الأيديولوجي الرئيسي لليسار منذ فترة الستينات، وأنَّها ادعت أيضًا امتلاك مخططٍ لأسلمة الدولة؛ كل ذلك أدَّى بضياء إلى

---

(١) Ahmad, "Crescent and the Sword", p. 374.

(٢) Arif, *Working with Zia*, p. 79.

(٣) S. V. R. Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 80-106.

رصد أوجه تشابه بين الجماعة والمثقفين اليساريين الباكستانيين. وبالتالي؛ ليس فقط أنَّ قادة الجماعة قد كُلفوا بحقائب وزارية حساسة ودعوا للعمل في الكيانات التي ترعاها الدولة من قبيل مجلس العقيدة الإسلامية، بل إنَّ عددًا من المفكرين والكُتَّاب والصحفيين الموالين للجماعة قد قُلِّدوا مناصب في دائرة المستشارين المقربين من ضياء، بهدف إرساء أسس ماكينة قابلة للتشغيل في الدولة الإسلامية. بالإضافة إلى ذلك: بعدما أبلت الجماعة بلاء حسنًا في الانتخابات البلدية (عام ١٩٧٩م)، سيطر الحزب على أهم المدن، من أبرزها كاراتشي، وبالتالي؛ عمِل شريكًا للجيش في الحكم على المستوى البلدي[1].

كان التعاون الوثيق بين الجيش والجماعة مشابهًا للشراكة بين أمنو وأبيم. ومع ذلك، بما أنَّ الجيش في باكستان لم يكن حزبًا؛ فإنَّه لم يكن قادرًا على إدماج الجماعة بشكل كامل، وفي واقع الأمر، سرعان ما تطوَّرت المشاكل في علاقاتهم. بعد إعدام بوتو تراجع ضياء عن وعده بإقامة انتخابات، والعودة إلى الحكم الديمقراطي. لقد اعتقدت الجماعة أنَّ سنوات (١٩٧٧ ـ ١٩٧٩م) مثَّلت ذروة شعبيَّتها، وكانت حريصة على رسْملة ذلك الشعور بالشعبيَّة في صناديق الاقتراع. **ولذلك**؛ بدأت تنظر إلى نظام ضياء على أنَّه عقبة أمام تحقيق طموحاتها السياسية. بدوره سعى ضياء لاسترضاء الحزب من خلال استيعاب مطالبه الإسلامية لا السياسية منها. في واقع الأمر، تلاعب ضياء بين (عاميْ ١٩٧٧، و١٩٧٩م) بنجاحٍ بمطلب الأسلمة، وبمصير بوتو بغية الإبقاء على الأحزاب الإسلامية بعيدًا عن صناديق الاقتراع إلى أن مرَّت لحظة الحماس الخاصة بها.

قرر نظام ضياء أنَّ الدولة هي التي ستخوض غمار الأسلمة، وستفعل ذلك دون الاعتماد على أيِّ حزب إسلامي. وبهذه الطريقة ستكون الدولة هي الوكيل الرئيسي للأسلمة. **وبالتالي**؛ ستضفي الأسلمة الشرعيةَ على الحكم العسكري، وستساعد على استعادة هيمنة الدولة دون تقوية أيِّ حزب إسلامي، بحيث يمكن أن يشكِّل تهديدًا للدولة. علاوة على ذلك، خلق النظام العسكري الوسائل المؤسساتية لتنظيم مجموعات المصالح الإسلامية داخل الدولة، وشجعهم على المشاركة في الحياة السياسية من خلال هذه المؤسسات. **وبالتالي**؛ وضعت الأسلمة إطارًا لتحييد الإسلاموية. ساعدت المؤسسات المرتبطة بالأسلمة على إبلاغ زعماء الدولة بمطالب الجماعات الإسلامية وتوزيع الموارد فيما بينهم. **وبالتالي**؛ فقد عملت الأسلمة بطريقة

(١) Idem, *Vanguard*, p. 191.

مشابهة لِـمَا سمَّاه ألفرد ستيفان (*Alfred Stepan*) بـ«التشاركية الاحتوائية» (*inclusionary corporatism*)[١]. سعى النظام العسكري للحفاظ على هيكل دولة ما بعد الاستعمار تمامًا مثلما عدَّل من مظهرها الخارجي؛ لتتأقلم مع الإسلام. فعلى الرغم من التزامهم بالأسلمة؛ فقد التزم زعماء الدولة خلال فترة ضياء أولًا وقبل كل شيء بمصالح الدولة. وبالتالي؛ كانت الأسلمة جزءًا من مشروع الدولة للسلطة.

سعى ضياء إلى الرفع من الامتثال المعياري للدولة[٢]، وإلى تناغم العلاقات بين الدولة والمجتمع المدني[٣]، وذلك لأجل خدمة مصالح الدولة. وقد تحقق ذلك من خلال الجمع بين تدابير أيديولوجية، وأخرى عقابية احتضنها الأسلمة. كما كان من المفترض أن تزوِّد المثل والمعايير الإسلامية الدولة بأدوات معيارية لممارسة السيطرة الاجتماعية، كما هدفوا أيضًا إلى جعل العلاقات والمصالح بين الدولة والمجتمع متماشية عن طريق تقديم خطاب سلطة يُقلِّص من حدود الاثنين، بينما كان يُفترض أن يضفيَ قانون العقوبات الإسلامي - إلى جنب الأحكام العرفية - شرعيةً على المعارضة. لقد استُخدمت القيم والقوانين الإسلامية، على وجه الخصوص، في إرساء النظام في قطاعات الإنتاجية في المجتمع من خلال ضمان حرمة الملكية الخاصة وإعادة الثقة في صفوف المستثمرين من القطاع الخاص، والتي كانت قد قوَّضتها شعبوية بوتو[٤]. على سبيل المثال، تحدَّت المحكمة الشرعية الاتحادية في مرحل ما الإصلاح الزراعي لبوتو، مؤكدة على مخالفته لاحترام الإسلام لحق الملكية الخاصة[٥]. وبالتالي؛ فقد استُخدمت الأسلمة لتأسيس سلطة الدولة وأيضا لتسهيل تمدُّدها بشكل أكبر في المجتمع.

إضافة إلى الإسلاميين، ناشد نظام ضياء الزعماء الدينيين الريفيين (**بيرس والمشايخ**) والعلماء[٦]. وسَّعت هذه الخطوة قاعدة دعم الدولة وأتاحت لها الدخول إلى المناطق الريفية. كان هذا أمرًا مهمًّا، بما أنَّ الرابط الرئيسي لبوتو بالإسلام كان

---

(١) Alfred Stepan, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

(٢) Ahmad, "Crescent and the Sword", pp. 381-82.

(٣) Mustapha Kamal Pasha, "Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan", in Douglas Allen, ed. *Religion and Political Conflict in South Asia* (Westport, CT: Greenwood Press, 1992), pp. 128.

(٤) Mumtaz Ahmad, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan", *Issues in Islamic Thought*, 12 (1993), p. 306.

(٥) Charles Kennedy, "Islamization of Real Estate: Pre-emption and Land Reforms in Pakistan, 1978-1992", *Journal of Islamic Studies*, 4, 1 (January 1993), pp. 71-83.

(٦) Jamal Malik, *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan* (Delhi: Manohar, 1996), pp. 63-64.

من خلال الإسلام الشعبي في المناطق الريفية المتمركز في الأضرحة. في حين كانت أحزاب العلماء الحضرية مؤثرة في مناطق التحالف الوطني الباكستاني، والمناطق الحضرية، فقد كانت القيادات الدينية في المناطق الريفية مهمة في تولي السيطرة على المناطق التي شهدت قوة حزب الشعب الباكستاني. وهذا ما عنى الاستحواذ على تأويل الإسلام الريفي، والسيطرة على مؤسساته كذلك.

استخدم نظام ضياء صورته الإسلامية لكسب السيطرة على الأوقاف الإسلامية، ومن خلالها على الأضرحة، فضلًا عن تعيين أئمة الصلاة في المساجد[1]. وقد وقع إخضاع أولئك القادة الدينيين الريفيين الذين قاوموا تطفُّل الدولة باستخدام الإكراه المبرر باسم إنشاء ممارسات إسلامية صحيحة بدلًا من الممارسات البِدْعيَّة[2].

قام ضياء كذلك بإنعاش المؤسسات الإسلامية للدولة، والتي تـمَّ إنشاؤها في وقت سابق، ولكن وقع إهمالها، أبرزها أنَّه قام بإحياء وزارة الشؤون الدينية والأوقاف[3] - والتي استخدمها في اندفاع الدولة نحو المناطق الريفية - وزاد في سيطرة الدولة على المساجد[4]. وأخيرًا؛ فقد أولى أهمية كبرى لمجلس العقيدة الإسلامية، حتى إنَّه قد كلَّفه بإسداء المشورة لزعماء ومؤسسات الدولة حول المسائل الإسلامية[5]. شمل المجلس أعضاء من أحزاب العلماء وأحزاب إسلامية شتَّى، **ونتيجة لذلك**، كان ممثلًا شرعيًّا للحركة الإسلامية في باكستان. كما عمِل المجلس بمثابة وسيلة لتشريك الإسلاموية في الدولة. فقد طرح مقترحات حول مجموعة من القضايا الاجتماعية والاقتصادية والقانونية التي شكَّلت أُسَّ نظام الأسلمة. لقد كان مجلس العقيدة الإسلامية هو الذي أوصى بإقامة دولة إسلامية في باكستان، وبالتالي؛ منح ضياء العذر الشرعي لتوسيع امتداد الدولة في المجتمع والتمادي في الحكم العسكري[6]. **إضافة إلى ذلك**، برزت العديد من الوكالات والمنظمات الإسلامية الجديدة المرتبطة بتدابير الأسلمة لتجهِّز الدولة بأدوات مؤسساتية إضافية لتمارس من خلالها سيطرة أكبر على المجتمع[7].

---

(١) Hussain Shah, *Religion and Politics*, p. 247.

(٢) Ibid, pp. 247- 48.

(٣) Hussain, "Islam in Pakistan", p. 60; and Malik, *Colonization*, pp. 55-74.

(٤) Mumtaz Ahmad, "Islamization and Sectarian Violence in Pakistan", *Intellectual Discourse*, 6, 1 (1998), p. 18.

(٥) *Ibid*, pp. 38- 47.

(٦) Arif, *Working with Zia*, pp. 135-50.

(٧) Ahmad, "Islamization", pp. 17-18.

* **أسلمة الدولة والمجتمع والاقتصاد:**

بين (عاميْ ١٩٧٩، و١٩٨٣م)، قام النظام العسكري بتثبيت نظام أسلمة مفصَّل. لأسباب نفعيَّة، بدأت عملية الأسلمة في باكستان، خلافًا لماليزيا، بفرض قوانين العقوبات الإسلامية[١]، وبشكل عام: كانت مركَّزة أكثر على فرض الشريعة؛ إذ كانت الأسلمة في باكستان في جوهرها «أشْرَعَةً» (*Sharitization*)، حسب تعبير ممتاز أحمد[٢]. وكانت عناصرها الرئيسية كالتالي: تطبيق قانون الحدود، والنظام القضائي الإسلامي، وأسلمة الحياة العامة، والتعليم الإسلامي، والنظام الاقتصادي الإسلامي، والنظام الضريبي الإسلامي (القائم على جمع الزكاة وضرائب إسلامية أخرى). باستثناء قانون الحدود؛ فإنَّ بقية عناصر نظام الأسلمة كانت موجودة في ماليزيا، رغم الاختلاف في نطاق وكيفية تطبيقها في كلا البلدين.

في فبراير (عام ١٩٧٩م)، أصدر النظام العسكري أحكام الحدود التي تم تصميمها لتعوِّض قانون العقوبات البريطاني بقانون عقوبات إسلامي[٣]. على الرغم من أنَّ تأثيره على النظام الجنائي كان هامشيًّا، إلَّا أنَّه كان يُستخدم للسيطرة على المعارضة ومدى المقاومة الاجتماعية لتشكيل سياسة الدولة. كان الهدف من هذه القوانين، والتي اعتنت خاصة بالسرقة والسطو، وضع حدٍّ لتوقعات الطبقة الدنيا والتي أثارها بوتو، وأعاد ترسيخ الاحترام لحرمة الملكية الخاصة[٤]؛ إذ وقع تطبيقها بشكل حصريٍّ ضد الفقراء[٥]. لقد كانت أداة لدولة سعت إلى تعزيز قوانين الملكية.

في (عاميْ ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩م)، بدأ العمل بمحاكم الاستئناف الشرعية في المحاكم العُليا[٦]. أُعطيت هذه المحاكم الصلاحية القضائية على الطعون المقدمة ضد تنفيذ قانون الحدود والاستماع إلى «العرائض الشرعية»[٧]. في (عام ١٩٨٠م)، تمَّ تأسيس المحكمة الشرعية الاتحادية، بيد أنَّه سيقع تعديل عملها (٢٨ مرة)، بين (عاميْ ١٩٨٠، و١٩٨٥م) من خلال اثني عشر مرسومًا رئاسيًّا[٨]. كما مُنحت المحكمة

---

(١) Arif, *Working with Zia*, p. 250.

(٢) Ahmad, "Islamization", pp. 19-20.

(٣) Charles Kennedy, "Islamization in Pakistan: Implementation of Hudood Ordinances", *Asian Survey*, 28, 3 (March 1988), pp. 307-16.

(٤) Mumtaz Ahmad, "Islam and the State: The Case of Pakistan", in Matthew Moen and L. Gustafson, eds. *Religious Challenge to the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1992), p. 263.

(٥) Kemal A. Faruki, "Pakistan: Islamic Government and Society", in John L. Esposito, ed. *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society* (New York: Oxford University Press, 1987), p. 63.

(٦) Afzal Iqbal, *Islamisation of Pakistan* (Lahore: Vanguard, 1986), p. 112.

(٧) Hussain, *Religion and Politics*, p. 250.

(٨) Charles Kennedy, "Repugnancy to Islam-Who Decides? Islam and Legal Reform in Pakistan", *International and Comparative Law Quarterly*, 41, 4 (October 1992), pp. 772.

الشرعية الاتحادية صلاحية على أحكام الإدانة والبراءة الصادرة من المحاكم المحلية والتي تحتوي على مخططات أسلمة جديدة؛ صلاحية حصرية للاستماع إلى «العرائض الشرعية»، التي تتحدى القوانين أو أجزاء منها لمنافاتها للشريعة والقرآن والحديث النبوي. كان يُظَنُّ أنَّ أسلمة النظام القضائي تحت إشراف المحكمة من شأنه أن يُفرز نظامًا قضائيًا راسخًا في المعتقدات والأعراف المحلية، ويوفر عدالة أسرع من القانون الأنجلوسكسوني المرهق[١].

كان من الممكن للتفويض الذي تحصَّلت عليه المحكمة الشرعية الاتحادية أن يمنحها سلطات واسعة، خاصة وأنَّ إشرافها على جميع القوانين والتشريعات كان من الممكن أن يؤدي إلى تغييرات قانونية واسعة النطاق. في واقع الأمر، زعم ضياء أنَّه تـمَّ في الفترة ما بين (١٩٨٠، و١٩٨٧م) تعديل أو تغيير نحو (٥٠٠ قانون) من قِبل المحكمة[٢]. ربما يكون قانون الدليل المثير للجدل أشهرها، كما يقدم لمحة عما يمكن لنطاق هذه التغييرات أن يكون. تبعًا لمراجعة مجلس العقيدة الإسلامية لجميع القوانين التي يعود تاريخها إلى (عام ١٨٣٤م) من أجل إزالة تلك المجافية للإسلام، قامت المحكمة الشرعية الاتحادية باستبدال قانون بريطاني يعود لـ(عام ١٨٧٢م) متعلق بشهادة المرأة[٣]. اعتبر القانون الجديد شهادة المرأة مساوية لنصف شهادة الرجل.

ومع ذلك؛ لـم يقع تمرير التغييرات واسعة النطاق؛ لأنَّ ممارسة هذه السلطات كانت مقيَّدة بقيدين اثنين. **أولًا**: لقد كانت سلطة المحكمة في القضايا الجنائية وسلطتها على إعلان قانون ما مناف للإسلام كانت عرضة للاستئناف أمام محكمة الاستئناف الشرعية التابع للمحكمة العُليا. **ثانيًا**: كانت صلاحية المحكمة الشرعية الاتحادية محدودة؛ إذ إنَّ الدستور وقانون الأحوال الشخصية الإسلامي والقوانين التي تحكم الإجراءات المتبعة في المحاكم لـم تكن من اختصاص المحكمة.

إضافة إلى ذلك: في البداية كان هناك عدد قليل من القضاة والمحاميين الذين تـمَّ تدريبهم بشكل مناسب للعمل في المحكمة الشرعية الاتحادية. وهذا يعني: أنَّ المحكمة ستضطر إلى الاعتماد على موظفي المحاكم المدنية. من بين واحد وعشرين قاضيًا الذين عملوا في المحكمة بين (عامَيْ ١٩٨٠، و١٩٨٩م)، ستة منهم عملوا في المحاكم المدنية العُليا، وثمانية عشر تلقوا تعليمًا قانونيًا علمانيًا[٤]. هذا أيضًا قلَّص نطاق تأثير المحكمة.

---

(١) Arif, *Working with Zia*, p. 255.

(٢) *Ibid*, p. 132.

(٣) Hussain, *Religion and Politics*, pp. 253-55.

(٤) *Ibid*, p. 252.

من جهة الممارسة، تـمَّ استخدام المحكمة من قبل الدولة لتمرير القوانين التي من شأنها توسيع نفوذ الدولة والسيطرة الاجتماعية مثل مطالبة الدولة بالسيطرة على الأوقاف وتأميم الصناعات(١). أظهرت المحكمة وجه يانوس للأسلمة، من خلال الحفاظ على الهياكل والمؤسسات الأساسية لدولة ما بعد الاستعمار بينما تقوم باستيعاب مطالب الإسلاميين. كانت المحكمة الشرعية الاتحادية في نهاية الأمر بشكل أقلَّ وسيلة لخلق نظام أيدولوجي للعدالة، وبشكل أكبر وسيلة قوية للسيطرة الاجتماعية في أيدي زعماء الدولة(٢). قام ضياء بتعيين قضاة المحكمة مباشرة، وتبع التفويض الخاص بالمحكمة عن كثب أجندة الجيش.

كانت أسلمة القضاء غطاءً لكبح نفوذه. خلال السنوات الأولى من الانقلاب العسكري كان القضاء، عوضًا عن الفاعليين والأحزاب السياسية، بمثابة مصدر المقاومة الرئيسي لحكم الجيش. كانت المحاكم في موضع يخوِّل لها الحكم على شرعية الانقلاب وتحديد مصير حزب الشعب الباكستاني وبوتو. قام ضياء أولًا بكبح نفوذ القضاء باستخدام عقلية الحصار الذي يواجه باكستان في ذلك الوقت لتطبيق النظام الدستوري المؤقت في (عام ١٩٨١م)(٣). جعل هذا النظام القادة العسكريين وقراراتهم مُعفاة من الرقابة القضائية. كانت أسلمة القضاء بمثابة استمرارية لعملية الحد من صلاحياته. حوَّل ضياء الانتباه عن زحف السلطة التنفيذية على السلطة القضائية من خلال زعمه أنَّه يودُّ «تحرير» و«أسلمة» القضاء. علاوة على ذلك، فقد خلق ازدواجية، والتي رغم قلَّة أهميتها؛ فإنَّها لا تزال تبشِّر بتقسيم هذا النظام من الداخل. لقد أضعف توهين السلطة القضائية بدوره مؤسسات المجتمع المدني أمام الدولة، وسهَّل توسيع امتداد الدولة في المجتمع.

صاحَب عملية فرض قوانين العقوبات الإسلامية وأسلمة القضاء زيادة في الالتزام الديني، وهو ما أتاحه التضخم الواعي في إسلامية المجال العام. إنَّ تطبيق قوانين العقوبات الإسلامية ـ والذي كثيرًا ما اتَّخذ شكل عقوبة الجلد في العلن ـ تسبب في ربط الأسلمة بالسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية. كما تـمَّ فرض قيود جديدة على التفاعلات بين الجنسين، وتحمَّلت الدولة على عاتقها فرض حرمة **الشادور والشارديفاري** (الثوب والمنزل المحترم). بل أبعد من ذلك، فقد أضفى زعماء الدولة الطابع المؤسساتي على استخدام الرموز الإسلامية في الخطاب العام؛ إذ أصبح من

(١) Malik, *Colonization*, p. 65.

(٢) Newberg, *Judging the State*, p. 184.

(٣) Hussain, *Religion and Politics*, pp. 259-60.

الشائع افتتاح جميع اللقاءات العامة بتلاوة القرآن، والأهم من ذلك: أنَّ الدولة قد تحمَّلت على عاتقها فرض الصلاة والصيام، وهي ممارسات دينية إجبارية ظلَّت إلى الآن مسائل تهمُّ الشأن الخاص[1]. لقد دعم مجلس العقيدة الإسلامية حقَّ الدولة في ادعائها امتلاك الحق في امتثال الشرطة للصلاة[2]. في (عام ١٩٨٤م)، عيَّن ضياء ناظم الصلاة للتشجيع على الصلاة، وكذلك لتقديم تقارير للحكومة حول السلوك الشعبي[3]. قامت الحكومة بتسريع عملية بناء المساجد، بما في ذلك مسجد الدولة الكبير (مسجد فيصل) في إسلام آباد. أمرت الحكومة أيضًا جميع المكاتب بتوفير مكان للصلاة ـ وهو بمثابة فرض الصلاة على جميع الموظفين ـ واستخدمت وسائل الإعلام لتشجيع الامتثال في صفوف السكان. كما ازداد دعم الحكومة لموسم الحج، وكذلك الشأن بالنسبة لرعايتها لمختلف البرامج الإسلامية الأخرى. كذلك اتخذ الجيش العديد من التدابير الرمزية من قبيل الاحتفال الكبير بميلاد النبي، باعتباره عيدًا وطنيًّا ومناسبة لتأكيد إسلامية الدولة.

وهكذا تدخَّلت الدولة في المجال الخاص لتنظيم المعاملات الاجتماعية وحياة الأفراد إلى حدٍّ لـم يسبق له مثيل، ولقولبة المواطنين ونظرتهم إلى العالـم بطريقة تسهِّل سيطرة أكبر للدولة عليهم. إنَّ مواطنين واعين بالإسلام يَسْهُل عليهم الرضوخ لدولة إسلامية. بعد أن ألزم الدولة بالأسلمة، سعى ضياء إلى تحقيق امتثال معياري أكبر للدولة من خلال أسلمة المواطنين. لـم يكن هدف الدولة، هنا، زيادة الالتزام الديني فحسب، وإنَّما كذلك غرس تلك الرؤية في السكان التي من شأنها أن تدعم هيمنة دولة إسلامية هي التي ستعزز الانسجام في المجتمع، وكذلك في العلاقة بين الدولة والمجتمع.

بداية من (عام ١٩٧٩م)، بدأ النظام العسكري عملية تغيير نظام التعليم بهدف جعله منتظمًا مع عملية الأسلمة[4]. كان التعليم مهمًّا في تلك العملية في أنَّه سيغرس في السكان القيم التي أرادت سياسة الأسلمة ترويجها وسيخلق امتثالًا معياريًّا للدور المركزي للدولة في عملية الأسلمة. إذا كان الغرض من الأسلمة تقوية الدولة، وكان نجاح ذاك المسعى مرتهن بقبول السكان بمفهوم دولة مُؤسْلَمَةٍ؛ فإنَّ من شأن التعليم أن يوجِّه السكان بشكل مناسب ليُسهِّل تحقيق هذه الغايات. علاوة على ذلك، كان أمل

---

(١) Faruki, "Pakistan", p. 59.

(٢) Malik, *Colonization*, p. 38.

(٣) Rizvi, *Military and Politics*, pp. 233-34.

(٤) Hussain, *Religion and Politics*, pp. 267-73.

النظام العسكري أنَّه من خلال تأصيل القيم الإسلامية في الباكستانيين من خلال النظام التعليمي؛ فإنَّهم سيصبحون محصَّنين ضد السياسة اليسارية. كانت هذه قضية مهمة بالنسبة لباكستان بعد وصول الاتحاد السوفياتي إلى حدودها مع أفغانستان في (عام ١٩٨٠م)، وبالنسبة لضياء، الذي كان يأمل في القضاء على الحماس لبوتو ولحزب الشعب الباكستاني في صفوف السكان.

شدَّدت التغييرات التعليمية على استخدام الأوردو بدل الإنجليزية، **وبالتالي؛** طرحت قضية متعلِّقة بالتحرُّر من الاستعمار وليس بالأسلمة. إضافة إلى ذلك، تضمَّنت المناهج التعليمية تركيزًا أكثر على التاريخ والإيمان والممارسة الإسلامية. لقد تلقى التعليم العالي اهتمامًا خاصًا. حيث رجا ضياء أن يدرب نظام التعليم الجديد في الجامعات الكوادر البشرية الكافية لنظام الأسلمة؛ إذ وقع تعيين أقسام للشريعة في الجامعات في كافة أنحاء باكستان، مكرَّسة لتقديم تعليم إسلامي لجميع الطلبة، وكذلك لتدريب مختصين في الشؤون الدينية للعمل في القطاعين العام والخاص.

كان ضياء، مثل أنور، يؤمن بـ«أسلمة المعرفة»، أي: إنَّه يمكن لنظامَيْ التعليم الحديث والإسلامي أن يتعايشا، وإنَّه يمكن للحداثة أن تتشرَّب القيم الإسلامية. ولتحقيق هذه الغاية، أسَّس ضياء الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد. مثل المؤسسة الشقيقة في كوالالمبور، فقد سعت الجامعة الإسلامية العالمية في إسلام آباد إلى إمداد الدولة بكوادر بشرية حداثية، ولكنَّها كذلك تقية، والتي بإمكانها العمل في القطاعات الحديثة للاقتصاد وستساعد على إدارة المجتمع عملًا بمقتضيات العقيدة الإسلامية.

من المهم أيضًا سياسة ضياء بخصوص المدارس الدينية. لقد ازداد عدد المدارس، التي تدرب العلماء، والتي كانت خارج النظام التعليمي الرسمي وسيطرة الحكومة، خلال فترة السبعينات؛ وذلك نظرًا للدعم الذي تلقاه التعليم المدرسي بسبب ازدياد الوعي الإسلامي، والتمويل السَّخي من السعودية العربية، وتحويلات العُمَلة من الخليج الفارسي[١]. سوف تتسبب الحرب في أفغانستان في ارتفاع عدد المدارس، وعلاوة على ذلك، ستجعلها ذات أهمية للسياسة الباكستانية. جعلت الحرب من المدارس ذات دور أساسي في تجنيد وتدريب مقاتلي حرب العصابات في أفغانستان.

كجزء من مبادرة الأسلمة، وفَّر نظام ضياء الدعم المالي وغيره للمدارس، ومكَّن

(١) S. V. R. Nasr. "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics", *Modern Asian Studies,* 34; 1 (January 2000), pp. 155-65.

الأحزاب الإسلامية والمجموعات الاجتماعية والعلماء من القيام بنفس الأمر[١]. وبصفة أخص، انطلاقًا من (عام ١٩٨٠م) فصاعدًا أصبحت المدارس المستفيد البارز من أموال الزكاة التي جمعتها الحكومة. فعلى سبيل المثال، في (عام ١٩٨٤م)، (٩,٤٪) من أمول الزكاة صُرفت لدعم المدارس، حيث استفاد منها (٢٢٧٣ مدرسة)، و(١١١,٠٥٠ طالبًا)[٢].

كما شجَّع نظام ضياء انتشار المداس الدينية من خلال زيادة فرص توظيف خريجيها في الوكالات الحكومية ومؤسسات الدولة. غير أنَّ التوظيف في الخدمة الحكومية تماشى جنبًا إلى جنب مع تغيير الوظائف الاجتماعية والفكرية للتعليم الإسلامي التقليدي. في (عام ١٩٧٩م) أصدرت اللجنة الوطنية للمدارس الدينية تقريرًا شجَّع المدارس الدينية لإصلاح مناهجها الدراسية من أجل أن تكون أكثر ملاءمة لاحتياجات المجتمع والاقتصاد المتغيِّر[٣]. أثارت استنتاجات التقرير حفيظة العلماء التقليديين الذين رفضوا محاولة الدولة الحكم على نوعية مناهجها أو تحديثها[٤].

في (عام ١٩٨٢م) أعلنت الدولة أنَّها ستعتبر شهادات المدارس الدينية معادلة للشهادات المدرسية الرسمية إذا كانت المدارس الدينية على استعداد لإجراء بعض الإصلاحات في برامجهما التعليمية[٥]. فتح هذا الإعلان الباب أمام المدارس الدينية لتقوم بالتوظيف من أكبر شريحة ممكنة من الطلاب، ومن خلالهم، لتلعب دورًا أكثر مركزية في المجتمع ككل، وكذلك في المؤسسات الوطنية التعليمية والسياسية.

ومع استعداد الحكومة لتقديم الدعم المالي وتكييف خريجيها، فقد تطلَّعت العديد من المدارس الدينية إلى ما وراء تدريب العلماء لتوفير «بيروقراطية إسلامية» جديدة لأسلمة الدولة. سعت العديد من المنظمات والأطراف الدينية، فضلًا عن الأحزاب التي تدَّعي أنَّها إسلامية، والتي تطلَّعت إلى المدارس الدينية لمساعدتهم في توسيع قاعدة دعمهم. إنَّ الدور الأكبر للمدارس الدينية في التعليم الوطني هو إنتاج مواطنين من المرجَّح أنَّهم سينتخبون أحزابًا سياسية إسلامية، ويعتبرون الأيديولوجية الإسلامية مرتكزًا مناسبًا لتسيير السياسة. من الممكن أن يكون ضياء قد رأى في

(١) Malik, *Colonization*, pp. 85-119.

(٢) Idem, "Islamization in Pakistan, 1977-1985: The Ulama and Their Places of Learning", *Islamic Studies*, 28, 1 (Spring 1989), p. 13.

(٣) Malik, "Islamization", pp. 9-10.

(٤) Muhammad Qasim Zaman, "Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasah in British India and Pakistan", *Comparative Studies in Society and History*, 41, 2 (April 1999), 294 -323.

(٥) Malik, "Islamization", pp. 11-12.

المدارس الدينية إمكانية تغيير طباع الناخبين الباكستانيين وتعزيز الأطراف الإسلامية ـ التي كانت أقرب إلى نظامه ـ وذلك على حساب الأحزاب الوطنية العلمانية، حزب الشعب الباكستاني على وجه الخصوص، والتي من المحتمل أن تعارض نظامه.

نتيجة لذلك؛ ارتفع عدد خريجي المدارس الدينية من (١٩٦٨م) في الفترة الممتدة ما بين (١٩٧٨ ـ ١٩٨٠م) إلى (٣٦٠١) ما بين (١٩٨٤ ـ ١٩٨٥م)[١]. في حين تـمَّ تدريب (٥٦١١) من العلماء في باكستان في فترة ما بين (١٩٦٠ ـ ١٩٨٠م)، و(٦,٢٣٠) في فترة ما بين (١٩٨١ ـ ١٩٨٥م) فقط[٢]. كما وضعت المنظمات الأم تحت إشراف وزارة الشؤون الدينية من أجل رعاية المدارس الدينية[٣].

إنَّ دعم الدولة للتعليم الديني يعني أيضًا: سيطرة أكبر للدولة على المدارس الدينية. وقد كان العلماء يأملون في الاستفادة من رعاية الدولة وتوفير فرص عمل، ولكن في الاحتفاظ بالسيطرة على المدارس الدينية الخاصة بهم. أدت مقاومة العلماء لامتداد الدولة إلى مجالهم التعليمي إلى توترات في العلاقات بين الاثنين. في وقت مبكِّر في (عام ١٩٨٢م) بدأ العديد من العلماء في التشكِّي من أنَّ الاعتماد على أموال الزكاة، التي صرفت من قبل الحكومة، قد خفض من المساهمات التطوعية في المعاهد الدينية، والتي تجاوزت المساهمات الحكومية في بعض الأحيان، وأمكنها في أي حال تعريض علاقات المدارس الدينية مع المجتمع للخطر. طلب مفتي محمود، الزعيم المؤثر في جمعية علماء الإسلام، والذي كان مقربًا بصفة شخصية من ضياء ونظام الأسلمة الخاص به، في مرحلة ما من المدارس الدينية المرتبطة بجمعية علماء الإسلام رفض أموال الزكاة لئلَّا يفقد حزبه والتقاليد المقترنة به السيطرة على مدارسهم لصالح الدولة[٤]. أعلن عدد من العلماء في بلاد السند أنَّ التمويل الحكومي هو شكل من أشكال الرشوة السياسية، وبالتالي فهو عمل مَذموم. بينما أعلن آخرون، الذين سعوا لإنهاء تدفُّق أموال الحكومة إلى المدارس الدينية، أنَّه لا ينبغي أن تقبل الأموال على أسس دينية.

وبازدياد سيطرت الدولة على المدارس الدينية، بدأت الجماعات والأحزاب الإسلامية في إظهار استيائهم من خلال معارضة تشكيل السياسات الحكومية. ونظرًا

---

(١) *Ibid*, p. 16.

(٢) *Ibid*, p. 12.

(٣) *Idem, Colonization*, pp. 133-36.

(٤) *Idem*, "Dynamics Among Traditional Religious Scholars and Their Institutions in Contemporary South Asia", *Muslim World*, 87, 3- 4 (July-October 1997), pp. 216-17.

لأنَّهم استصعبوا تحدي سياسات الحكومة المتعلِّقة بالأسلمة، فقد بدأوا في انتقاد الحكومة فيما يتعلَّق بمجموعة من القضايا الأخرى. كانت النتيجة أن اتَّسع نطاق المعارضة الإسلامية للدولة، كما حصل مع نطاق النشاط السياسي للجماعات الإسلامية. **وبالتالي**؛ فقد مدَّد توسُّعُ سيطرة الدولة على المؤسسات الإسلامية نطاقَ منافسة الدولة مع الأحزاب الإسلامية على عملية تشكيل السياسة، والحق في تأويل الإسلام، والسيطرة على المؤسسات الإسلامية(١).

أولى نظام ضياء، مقارنة مع إدارة مهاتير في ماليزيا، اهتمامًا أقلَّ لإمكانات الأسلمة على إدارة الاقتصاد. ومع ذلك، شمِلت الأسلمة في باكستان مقاربات اقتصادية جديدة. أكَّد تقرير لجنة الأسلمة في (عام ١٩٨٠م) على معالجة اللامساواة في الدَّخل، وضريبة الثروة، والنمو الاقتصادي، وتوفير التعليم للجميع، والأمن الاجتماعي، وتدابير مكافحة الفقر(٢). كانت حجة التقرير، والذي كان البيان الأكثر خطورة لنوايا الحكومة في ذلك الوقت، أنَّ النمو الاقتصادي ينبغي أن يقع مع مساواة أكبر في الدخل. في هذا الصدد أوصى بإصلاح عقاري وجعل ضريبة الميراث أكثر تقدُّمًا. كذلك شجَّع إدارة حكومية أكبر للاقتصاد من خلال خطة خماسية كما شجَّع أيضًا نسبة معتدلة من النمو(٣). لم يكن للتقرير تأثير كبير على التخطيط، والذي ما يزال موجَّهًا نحو تحقيق أهداف وغايات غير إسلامية(٤).

ومع ذلك؛ فقد غيَّر النظام العسكري النظام المصرفي ليجعله خاليًا من الفائدة. على الرغم من أنَّ معظم المعاملات البنكية الباكستانية حصلت من خلال عدد قليل من البنوك الأجنبية، فقد أمدَّت أسلمة النظام المصرفي القوى الكائنة بالشرعية الرمزية، وكذلك بسيطرة أكبر على الجهاز المالي(٥). كانت المصارف الخالية من الفائدة ذات أهمية خاصة بالنسبة للعلاقات بين نظام ضياء وقاعدته المؤيِّدة في صفوف الطبقات الوسطى الدنيا، وأصحاب المتاجر الصغيرة والتجار.

---

(١) Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State", pp. 261-83.

(٢) Iqbal, *Islamisation*, pp. 109-12.

(٣) Shahid Javed Burki, "Economic Management Within an Islamic Context", in Anita Weiss, eds. *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), pp. 51-52.

(٤) *Ibid*, p. 56.

(٥) في (١٩٨٦ - ١٩٨٧م)، زعم خورشيد أحمد، أحد أعضاء الجماعة، أنَّه باستثناء الأسلمة؛ فإنَّ (٩٥ - ٩٧٪) من البنوك ظلت «غير إسلامية»؛ اقتُبست في:
Timur Kuran, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism", in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), p. 315.

كان فرض الضرائب الدينية أكثر أهمية، الزكاة، والعشر (ضريبة على الأراضي تتمثل في ٥٪ من قيمة محاصيل الأراضي السنوية، أو ١٠٪ من محاصيل الأراضي البعليَّة)، وبشكل أعمٍّ لتحصيل الضرائب وبيروقراطية التوزيع التي تزعم بأنَّها نظام رفاهة إسلامي (انظر: جدول ١,٦)[١]. عهد ضياء للدولة بجمع وتوزيع أموال الزكاة والعشر، وجعلها إجبارية. فمن خلال الاستيلاء على جمع وتوزيع الضرائب الدينية، قام أيضًا بتعزيز زعم نظامه بأنَّه حقٌّ نظام إسلامي[٢]؛ إذ رأى الجنرال أنَّ الضرائب هي حجر الزاوية في نظام الرفاهة الإسلامي[٣]. علاوة على ذلك، في حالة العشر، أدرجت الدولة أخيرًا الضريبة الزراعية لكن بعد التمويه بكونها ضريبة إسلامية. وبالتالي؛ فقد قدَّمت الأسلمة بعض النفوذ للدولة، إن لم يكن غطاء مناسبًا، في تطبيق بعض التدابير التي قد تـمَّ مقاومتها بشكل فعَّال من قبل.

الجدول ١,٦. الدخل المتأتي من الزكاة كنسبة من المداخيل والنفقات الحكومية (مليون روبية)

	١٩٨٠ ـ ١٩٨١	١٩٨١ ـ ١٩٨٢	١٩٨٢ ـ ١٩٨٣	١٩٨٣ ـ ١٩٨٤	١٩٨٤ ـ ١٩٨٥
مجموع إيرادات الحكومة	٤٦,٣٤٩	٥١,١٦٦	٥٩,٠٨٠	٧٢,٣٠٩	٧٧,٧٧٧
الضرائب غير المباشرة	٢٩,٣٢٥	٣١,٨٨٣	٣٧,٢٦٧	٤١,٨٠٨	٤٣,٠٦٢
الضرائب المباشرة	٧,١٨٤	٨,٤٨٦	٨,٩٤٣	٨,٨٣٦	٩,٦١٩
النفقات	٣٩,٢١٦	٤٣,١٠٣	٥٦,١٨٣	٦٨,٩٤٩	٨٤,١١٤
النفقات الاجتماعية	١,٣٥٠	١,٤٩٦	١,٨٠٤	٢,٣٠٠	٢,٥٠٦
الزكاة والعشر	٠,٨٤٤	٠,٧٩٩	١,٠٣١	١,٢٦٣	١,٤١٧
العشر	-	-	٠,١٧٦	٠,٢٥٢	٠,١٨٦
ضريبة الأراضي	٠,٢٤١	٠,٢٣٠	٠,١٨٩	٠,١٦٩	٠,٢١٩
توزيع الزكاة	٠,٧٥٠	٠,٥٠٠	٠,٧٥٠	٠,٧٥٠	١٠٠٠

[المصدر: جمال مالك، «استعمار الإسلام: حل المؤسسات التقليدية في باكستان»، دلهي: مانوهار، (١٩٩٦م)، (ص/ ٩٧)].

[[Jamal Malik. *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan* Delhi: Manohar. p.97. 1996].

(١) Hussain, *Religion and Politics*, pp. 260-67.

(٢) Ann Elizabeth Mayer, "Islamization and Taxation in Pakistan", in Anita Weiss, ed. *Islamic Reassertion in Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986), p. 60.

(٣) Grace Clark, "Pakistan's Zakat and JUshr as a Welfare System", in Weiss, *Islamic Reassertion in Pakistan*, p. 79.

كان الهدف من استيلاء الدولة على عملية جمع وتوزيع الضرائب الدينية تحسين الرفاهة الاجتماعية، ولكن أيضًا التقليل من عجز ميزانية الحكومة[١]. في الواقع، منذ (عام ١٩٨٨م) وقع دمج أموال الزكاة والعشر رسميًا في حسابات الإيرادات الحكومية[٢]. كانت مساهمة هذه الضرائب في إيرادات الدولة متواضعة، لكنَّها تمثل زيادة في إيرادات الضرائب، حيث ملأت الفراغ الذي أحدثته الضرائب التي كان ينبغي جمعها بشكل مباشر بيد أنَّه لم يقع ذلك. على الرغم من أنَّ معدَّلات الضرائب المباشرة مرتفعة قليلًا ـ (٦٠٪) للأفراد من الفئات العُليا و(٦٥٪) للشركات، بقيت انتعاشة إيرادات الضرائب متواضعة قليلًا. إنَّ التهرب من ضريبة الدخل وضريبة الشركات أمر شائع. وقد كان القطاع الفلاحي معفيًا من ضريبة الدخل. في السنوات الأخيرة، شكَّلت الضرائب المباشرة من (١٣ ـ ١٨٪) من عائدات الضرائب[٣].

وقد تـمَّ تشكيل إدارة مركزية للزكاة تتبع وزارة المالية وذلك لجمع الضرائب الدينية. وكان لها خلايا في كل مستوى، وصولًا إلى القرى، وهو ما وفَّر للدولة منظمة متطوِّرة لجمع الإيرادات. وبحلول (عام ١٩٨٣م) كان هناك (٣٧,٠٠٠) لجنة للزكاة في مختلف أنحاء باكستان، توظِّف حوالي (٢٦٠,٠٠٠) شخص[٤]. قام النظام بتحييد حوالي (١٢٦,٠٠٠) خطيبًا من خطباء المساجد ووضعهم تحت إشراف الحكومة[٥]. وهذا يمثِّل إدارة مهمة لاستخراج الإيرادات ذات الامتداد الكبير داخل المجتمع. وفي (عام ١٩٨٣م) وقع إدراج قواعد تقييم وجمع العشر[٦].

لـم تولِّد الزكاة ولا العشر الكثير من الإيرادات، ولكن كان لهما أهمية في بلد استشرى فيه التهرُّب الضريبي، وبعض شرائح المجتمع كالنخبة من أصحاب العقارات تدفع القليل من الضرائب أو لا تدفع أصلًا[٧]. فعلى سبيل المثال؛ فإنَّ ضريبة العُشر هي الضريبة الفلاحية البارزة التي تُفرض على قطاع اقتصادي يدفع القليل جدًّا من الضرائب. وهذا يدلُّ على أنَّ العلاقات بين الدولة والمجتمع حول استخراج الإيرادات

---

(١) Ahmad, "Islamization and Structural Crises", p. 307.

(٢) Mayer, "Islamization", p. 60.

(٣) للحصول على نقاش حول هذه القضية، انظر:
Rafiq Ahmad, "Taxation and Agricultural Incomes in Pakistan", in Richard Stanford, ed. *Rural Development in Pakistan* (Durham: Carolina Academic Press. 1980), pp. 40- 47.

(٤) Clark, "Pakistan's Zakat and JUshr", p. 86.

(٥) Ahmad, "Islamization", p. 17.

(٦) Mohammad Waqar-ul-Haq and Jameel Ahmed Saleemi, *Manual of Zakat and Ushr Laws* (Lahore: Nadeem Law Book House, 1990), pp. 77-115.

(٧) Ann Elizabeth Mayer, "Islamization and Taxation in Pakistan", in Weiss, *Islamic Reassertion*, p. 67.

تختلف تبعًا لطبيعة القوى الأيديولوجية والثقافية التي تحدد سياق هذه المواجهة.

بين (عاميْ ١٩٨٠، و١٩٩٠م) قامت الحكومة بجمع ما مجموعه (١٥,١ مليار روبية، (حوالي ١,١٨ مليار دولار) من أموال الزكاة والعشر[١]. وكان هذا فقط جزءًا ضئيلًا من دخل الحكومة من التحويلات، أو المساعدات. في الواقع، شكّلت الضرائب الدينية نحو (٢٪) من الإيرادات الحكومية.

لقد تـمَّ توزيع الضرائب الدينية بين الفقراء ولكنها استُخدمت أيضًا لدعم الحجِّ والمدارس الدينية. في الفترة ما بين (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨م) تـمَّ توزيع (٥٨٪) فقط من الضرائب الدينية بين الفقراء[٢]. كما تـمَّ صرف (٩,٣ مليار روبية)، (٦٨٨ مليار دولار) للفقراء بين (عاميْ ١٩٨٠، و١٩٩٠م)[٣]. هذا المبلغ ليس كبيرًا جدًّا، إلَّا أنَّه في بلد أين تشكِّل نسبة الأموال التي صرفتها الحكومة للفقراء في (عام ١٩٩٤م) فقط (٠,٥٪) من الناتج القومي الإجمالي؛ فإنَّ إيرادات الضرائب الدينية قد شكَّلت زيادة كبيرة في توزيع الرفاهة[٤]. علاوة على ذلك، فقد كمَّلت عائدات الضرائب الدينية الإيرادات التي أخذتها الدولة من الأوقاف الدينية والأضرحة والجمعيات الخيرية باسم الإسلام. **وبالتالي**؛ فقد دفعت ميولات الأسلمة نحو المركز الدولة إلى إنتاج نظام الرفاهة، أين شكَّلت الإيرادات المتأتية من الضرائب الدينية الأساس لجهود الدولة في إعادة التوزيع؛ إذ أجبرت القيود التي اعترضت سلطة الدولة في إعادة توزيع الموارد بشكل فعَّال على الشرائح الأفقر في المجتمع ـ إلى حدٍّ كبير بسبب تواصل بروز النظام الإقطاعي ـ الدولة على التطلّع إلى الرموز والمؤسسات الإسلامية لتحقيق توزيع الموارد. بلغ هذا التوجُّه ذروته تحت حكم ضياء. رأى ضياء أنَّ مؤسسات إعادة التوزيع مهمَّة في عملية توسُّع الدولة[٥]. حيث اعتمد الأسلمة للسيطرة على آليات

---

(١) *Zakat and Ushr System in Pakistan* (Islamabad: Central Zakat Administration, Ministry of Finance, 1991), p. 2.
يعطي غلام إسحاق خان، وزير المالية في عهد ضياء، رقمًا عاليًا: ٣٢. ٢ مليار روبية (٢٣٩ مليون دولار) بين (١٩٨٠ ـ ١٩٨٣م) فقط؛ اقتُبست في:
Faruki, "Pakistan". p. 63.

(٢) Kuran, "Economic Impact", pp. 321-22.

(٣) *Zakat and Ushr System*, p. 2.

(٤) *The Economist*, August 6, 1994, p. 9; on the problem of welfare in Pakistan, see Noman, *Economic and Social Progress*, pp. 278-94.

(٥) حول أهمية إعادة توزيع الموارد بالنسبة لسلطة الدولة، انظر:
Atul Kohli, *The State and Poverty in India: The Politics of Reform* (New York: Cambridge University Press, 1987); and Barnett R. Rubin, "Redistribution and the State in Afghanistan: The Red Revolution Turns Green", in Myron Weiner and Ali Banuazizi, eds. *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994), pp. 187-227.

إعادة التوزيع المرتبطة بالأوقاف والأضرحة والمدارس والمساجد، ولخلق نظام رفاهة اجتماعية إسلامي جديد خاضع لسيطرة الدولة[1]. **وبالتالي**؛ كانت الضرائب الدينية ذات صلة مباشرة أكثر بمشروع سلطة الدولة وليس بقاعدة إيراداتها.

تطورت تدابير الأسلمة لتكون مبادرة متقنة قادتها الدولة من أجل إرساء هيمنتها على المجالين العام والخاص، ولتضفي الانسجام على العلاقات بين الدولة والمجتمع. ومع ذلك؛ فإنَّ نجاح الأسلمة في تحقيق هذه الغايات يعتمد إلى حدٍّ كبير على تقلُّبات السياسة في باكستان في فترة الثمانينات.

*** الأسلمة والحياة السياسة في باكستان في الثمانينات:**

كانت مبادرة الأسلمة في باكستان تامَّة من حيث المجالات المجتمعية والقانونية والاقتصادية التي تغطيها، وكانت أقرب إلى مطالب الأيديولوجية من المقاربة الماليزية. ومع ذلك في باكستان، لم تقدر الدولة على إنشاء نفس الدرجة من الهيمنة على العملية السياسية، أو ممارسة نفس الدرجة من السيطرة الاجتماعية التي كانت واضحة في ماليزيا. إنَّ كون الأسلمة في ماليزيا كانت «ناعمة» مقارنة مع باكستان يمكن أن يفسِّر نجاحها الكبير. كذلك، على الرغم من الاضطراب السياسي الذي عانت منه في أواخر السبعينيات، فقد تمتَّعت ماليزيا باستقرار واستمرارية سياسية أكبر بكثير في أواخر مبادرة الأسلمة، خلافًا لِمَا حصل في باكستان. في الأثناء ضمنت يد أمنو المستقرة في العملية السياسية اندماجًا أكثر سلاسة بين سياسة الدولة والأسلمة عكس ما أمكن للجيش أن ينتجه في باكستان. وهناك عامل آخر مهم وهو أنَّ المجتمع الباكستاني يُعدُّ أكثر تصدُّعًا من الناحية الإثنية والطائفية، ممَّا يجعل هيمنة الدولة أمرًا متقبَّلًا بدرجة أقل. في حين كانت الانقسامات الأساسية في ماليزيا بين المسلمين وغير المسلمين (الصينيين والهنود) ـ وكان مجتمع الملايو المسلم إلى حدٍّ ما متجانسًا ـ؛ في باكستان، كانت تصدعات الهُوية المهمة داخليةً بالنسبة لأغلبية المجتمع المسلم.

وهكذا واجه النظام العسكري مقاومة متصاعدة للأسلمة وكان غير قادر على إرساء هيمنة تامة على الحياة السياسية. ولذلك بعد (عام ١٩٨٣م) ـ عندما اكتسبت المعارضة للنظام العسكري زخمًا ـ أصبحت الأسلمة على نحو متزايد عملية مؤقتة، والتي وقع تقرير تقلباتها خلال العملية العسكرية وكجزء من الصراع على السلطة بين الدولة والفاعلين الاجتماعيين.

---

(١) S. V. R. Nasr, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 10, 2 (Winter 1996), pp. 249-72.

واجه النظام العسكري مقاومة من ثلاثة دوائر سياسية منفصلة على الرغم من أنَّها في ترابط متزايد: القوات الإثنية، والشيعة، والقوات الداعمة للديمقراطية. تولى نظام ضياء مقاليد الحكم في وقت كانت فيه بلوشستان في خضم تمرُّد ضدَّ المركز، وكانت بلاد السند تترنَّح من التوترات الإثنية بين المهاجرين (في المناطق الحضرية)، وأهل السند (في المناطق الريفية)[1]. بما أنَّ الجيش كان نشِطًا في قمع البلوش، حيث أزاح رئيس وزراء السند، وكان في حدِّ ذاته قوة بنجابية في المقام الأول؛ فإنَّ ذلك قد شدَّد التوترات الإثنية. ساهم ظهور الحرب الأفغانية في تفاقم التوترات في السند بشكل أكبر؛ نظرًا لأنَّ تدفق الأموال المتأتية من الحرب قد دعَّم الباشتون والأفغان في كاراتشي[2].

في البداية، استخدم نظام ضياء خطاب التضامن الإسلامي، وعمومًا الأسلمة، أملًا في التشويش على التوترات الإثنية المرتفعة. كما هدف إلى التقليل من الهيمنة البنجابية على الدولة تحت رعاية الجيش والتي تعزف على وتر المواضيع الإسلامية. تستخدم كلٌّ من جمعية علماء الإسلام والجماعة نفوذها في صفوف البلوش والباشتون والمهاجرين على التوالي بغية تعزيز السِّلم الإثني تحت رعاية الدولة الإسلامية. قد تكون مثل هذه المقاربة مفيدة على المدى القصير؛ إلَّا أنه لـم يكن من المرجح أن تكون قابلة للاستمرار على المدى البعيد. كان ضياء على بيِّنة بأنَّه على رغم من أنَّ الأسلمة قد تكون جذابة بالنسبة للمهاجرين والبنجابيين وثلَّة من المجموعات الإثنية الباكستانية، غير أنَّه لـم يكن من المرجح أنَّها ستهدئ أهل السند الذين تضرَّروا بسقوط بوتو[3]. **لذلك**؛ من جهة الممارسة كان نظام ضياء مضطرًا للاعتراف بالواقع الإثني للسياسة الباكستانية. اكتملت الأسلمة على المستوى الرسمي بالسياسات الإثنية على المستوى العملي. نتيجة لذلك؛ شهدت السياسات الباكستانية، خلال نظام ضياء، توترات إثنية كبيرة بما أنَّها أصبحت راسخة في التضامن الإسلامي. وهذا ما جعل

---

(١) حول هذه الصراعات، انظر:

Tahir Amin, *Ethno-National Movements in Pakistan: Domestic and International Factors* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1988); Leonard Binder, "Islam, Ethnicity, and the State in Pakistan", in Banuazizi and Weiner, *The State, Religion, and Ethnic Politics*, pp. 259-66; Hamza Alavi, "Nationhood and Communal Violence in Pakistan", *Journal of Contemporary Asia*, 21, 2 (1991), pp. 152-77; Charles H. Kennedy, "Policies of Ethnic Preference in Pakistan", *Asian Survey*, 24, 6 (June 1984), pp. 938-55.

(٢) Akmal Hussain, "The Karachi Riots of 1986: Crisis of State and Civil Society in Pakistan", in Veena Das, ed. Mirrors of Violence: Communities, Riots, and Survivors in South Asia (Delhi: Oxford University Press, 1990), pp. 185-93; and Farida Shaheed, "The Pathan-Muhajir Conflict, 1985-6: A National Perspective", in *ibid*, pp. 194 -214.

(٣) S. V. R. Nasr, "Pakistan: Islamic State, Ethnic Polity", *The Fletcher Forum of World Affairs*, 16, 2 (Summer 1992), pp. 81-90.

الأسلمة تتشابك مع السياسات الإثنية، بجعل الأول يرتكز على ضرورات هذه الأخيرة.

كان لمبادرة الأسلمة تأثير أيضًا على العلاقات بين الشيعية والسُّنَّة في باكستان، والتي كانت تخضع للتغيير نظرًا للتعبئة الشيعية التي تلَت الثورة الإيرانية (عام ١٩٧٩م)[١]. كانت أسلمة ضياء إلى حدٍّ كبير شأنا سُنِّيًا. وبالتالي؛ كان يُنظر للنشاط الشيعي باعتباره يشكِّل تهديدًا. هذا أصبح واضحًا عندما رفضت الشيعة الخضوع لقانون الزكاة الخاص بضياء. وقد استسلم نظام ضياء نظرًا للاحتجاج الشيعي القوي الذي واجهه - والذي تجلَّى في مظاهرات عنيفة واسعة النطاق من قبل (٢٥,٠٠٠) متظاهرًا شيعيًّا من مختلف أنحاء باكستان في (٥ يوليو ١٩٨٠م) والذي أغلق العاصمة إسلام آباد - والضغوطات الكبيرة التي مارستها إيران على باكستان. حيث اعترف بالحقوق المجتمعية للشيعة وأعفاهم من حزمة تلك الجوانب من الأسلمة التي تتعارض مع القانون الشيعي.

واعتبر الكثيرون من داخل النظام الحاكم أنَّ انتصار الشيعة أمر لا تحمد عقباه. إضافة إلى ذلك، اعتبر حلفاء ضياء من الإسلاميين السُّنيين أنَّ استسلام الدولة لمطالب الشيعة في (عام ١٩٨٠م) ليس إلَّا تأسيسًا للدولة الإسلامية حسب تصوُّرهم وإضعافًا لتأثير الأسلمة. بدأ نظام ضياء في بذل جهودٍ من أجل احتواء الإصرار الشيعي من خلال الاستثمار في المؤسسات السنيَّة عمومًا، والمدارس السنيَّة بشكل خاص[٢]. وكان أمله أن يُرسِّخ الهُوية السُّنيَّة في الساحة العامة وفي مختلف مؤسسات الدولة والوكالات الحكومية. وبالتالي؛ فقد دعمت الدولة الإسلاموية السنيَّة فقط لمواجهة الخطر السياسي والجيواستراتيجي للإسلاموية الشيعية. كما شهدت فترة الأسلمة صعود القسم الطائفي في المجتمع الباكستاني والذي سيسحق النظام المدني خلال التسعينيات[٣].

ومع ذلك؛ فإنَّ التحدي الأكبر للأسلمة جاء من المقاومة للحكم العسكري والمطالبة باستعادة الديمقراطية[٤]. أثبت نظام ضياء عدم قدرته على تنحيَة هذه القضيَّة

---

(١) *Idem*, "International Politics, Domestic Imperatives, and the Rise of Politics of Identity: Sectarianism in Pakistan, 1979-1997", forthcoming in *Comparative Politics*.

(٢) Muhammad Qasim Zaman, "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities", *Modern Asian Studies*, 32 (July 1998), pp. 687-716; and Malik, "Islamization", pp. 5-28.

(٣) Nasr, "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan, pp. 139-80.

(٤) حول الحياة السياسية خلال هذه الفترة، انظر:
Lawrence Ziring, Pakistan in the Twentieth Century: *A Political History* (Karachi: Oxford University Press, 1997), pp. 423-502.

من الساحة السياسية وترسيخ السياسة بمجملها للاهتمام بالديمقراطية. بحلول منتصف الثمانينات، قيَّد المزيج من القوات الإثنية والشيعية والديمقراطية هيمنة الأسلمة إلى حدٍّ كبير.

في (يونيو عام ١٩٨١م) كلَّف ضياء مجلس العقيدة الإسلامية بإعداد مسوَّدة لنظام حكم إسلامي. وبخاصة أنَّه وجَّه المجلس لدراسة كيف يكون نظام الحكم متوافقًا مع الإسلام، وبالتالي؛ أرسى الأساس لتغيير النظام السياسي باسم الأسلمة. شكَّل المجلس لجنة برئاسة مولانا جعفر أحمد الأنصاري[١]. اعتمدت لجنة الأنصاري كثيرًا على كتابات الإسلاميين حول مفهوم الدولة الإسلامية، **وبالتالي**؛ أوصت بنظام رئاسي لباكستان مع تركيز السلطة في مؤسسات وزعماء الدولة[٢]. ومع ذلك؛ فقد سمحت اللجنة بإجراء انتخابات شريطة أن لا تشمل الأحزاب السياسية. **وبالتالي**؛ وضعت لجنة الأنصاري الأساس للحدِّ من نطاق الحقوق والممارسات الديمقراطية مع تركيز صلاحيات أكبر في مؤسسات الدولة بدلًا من المجتمع المدني باسم الأسلمة[٣]. في (عام ١٩٨٣م) انضمَّ مؤيدو الديمقراطية لتحالف مع الأحزاب الإثنية والشيعيَّة تحت قيادة ابنة بوتو، بينظير، لتشكيل حركة استعادة الديمقراطية (MDR). أثبتت نهضة حركة استعادة الديمقراطية أنَّها تُعَدُّ تحديًا خطيرًا لنظام ضياء، سيما وأنَّ باكستان شاركت بعد ذلك في الحرب الأفغانية، وكانت فترة (١٩٨٣ ـ ١٩٨٤م) من الفترات التي شهدت توترا حادًّا مع الهند[٤].

هدَّد نشاط الحركة عملية توسيع سلطة الدولة باسم الأسلمة، **أوَّلا**: فقد شملت أهمَّ الدوائر السياسية التي كانت خارج نطاق سيطرة الأسلمة: الشيعة، وأهل السند، والبلوش، وبعض الأحزاب الإثنية البلوشتية، وبقايا حزب الشعب الباكستاني. **ثانيًا**: تولت ابنة بوتو قيادة الحركة، **وبالتالي**؛ **أحيت حزب الشعب الباكستاني، والقوى الأيديولوجية والسياسية التي سعى الجيش إلى القضاء عليها**. **أخيرًا**: رفضت حركة استعادة الديمقراطية الحدَّ من نطاق الحقوق والممارسات الديمقراطية باسم الأسلمة.

كانت استجابة ضياء للحركة أن فتح النظام السياسي إلى حدٍّ ما ـ مستجيبًا

---

(١) Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 274 -78.

(٢) Malik, *Colonization*, p. 43.

(٣) Omar Asghar Khan, "Political and Economic Aspects of Islamisation", in Asghar Khan, ed. *Islam, Politics, and the State: The Pakistan Experience* (London: Zed Books, 1985), pp. 127-63.

(٤) Waseem, *Pakistan Under Martial Law*, pp. 4 -6; Arif, Working with Zia, pp. 218-20.

للمطالبة بالديمقراطية ـ، ولكن لإعادة التأكيد على ضرورة الأسلمة من أجل الإبقاء على اليد العُليا للأيديولوجية في مواجهة المعارضة لنظامه. في (عام ١٩٨٣م) تمَّ تأسيس إطار دستوري جديد لإعادة النظر في دستور (عام ١٩٧٣م) بما يتماشى مع تقرير لجنة الأنصاري[١]. في (عام ١٩٨٤م) طلب ضياء من الباكستانيين التصويت لنظامه في استفتاء وطني. بيد أنَّ السؤال الذي طُرح على الناخبين هو ما إذا كانوا يحبِّذون الأسلمة. وبهذه الطريقة عمَّى ضياء على الخط الفاصل بين نوع النظام الذي في السلطة والهدف من الأسلمة، حيث عزا هذا الأخير إلى الحكم العسكري وتركيز السلطة في الدولة.

في (عام ١٩٨٥م) ذهبت باكستان إلى صناديق الاقتراع لانتخاب البرلمان. كانت الانتخابات مفتوحة ولكنَّها لـم تسمح لهم بأي انتماءات حزبية، وهذا ما حدَا بحزب الشعب الباكستاني إلى مقاطعة الانتخابات. **نتيجة لذلك**: أنتجت الانتخابات الخالية من الأحزاب حكومة مواتية لضياء بقيادة زعماء العصبة المسلمة ـ على الرغم من أنَّها لـم تعلن أنَّها تمثل ذلك الحزب ـ إلى جانب صاحب العقارات، محمد خان جونيجو، في منصب رئيس للوزراء. وقد صُمِّمت هذه الانتخابات والحكومة اللاحقة من أجل سحب الريح من أشرعة حركة استعادة الديمقراطية عن طريق استعادة البرلمان والحكومة المدنية؛ إذ سعى ضياء، من خلال استبدال الإسلاميين بالعصبة المسلمة، لوضع حدٍّ للصورة الأيديولوجية لنظامه، بينما كان الغرض من الحضور الكبير للنخبة من أصحاب العقارات، واختيار صاحب عقارات سنديٍّ لرئاسة الوزراء؛ توسيع قاعدة نظامه[٢]. كانت مناشدة ضياء للنخبة من أصحاب العقارات ذات أهمية خاصة حيث كانت هذه الفئة على خلاف مع ضياء بسبب جهود النظام العسكري لفرض ضريبة على القطاع الفلاحي، وتركيز القوى في مؤسسات الدولة. غير أنَّ إدراج النخبة من أصحاب العقارات في الائتلاف الحاكم لـم يكن خاليًا من التوترات؛ إذ لـم يكن القطاع الخاص الذي دعم ضياء طوال الوقت متوافقًا تمامًا مع إيلاء أهمية للنخبة من أصحاب العقارات في المركز. وسوف تُترجم هذه التوترات في نهاية المطاف إلى التنافس المفتوح بين نواز شريف وجونيجو على قيادة.

---

(١) Ahmad, "Crescent and the Sword", p. 375.

(٢) Vali Nasr, "The Negotiable State: Borders and Power-Struggles in Pakistan", forthcoming in Ian Lustick, Thomas Callaghy, and Brendan O'Leary, eds. *Rightsizing the State: The Politics of Moving Borders;* Noman, *Pakistan,* pp. 130-33; Arif, Working with Zia, pp. 233- 41.

كانت انتخابات (١٩٨٥م) تسليمًا للمطالب الشعبية الديمقراطية، ولكنَّها لم توقف مسيرة الأسلمة. بدلًا من ذلك، فقد أمدَّت الانتخابات ضياء بحيِّز جديد لمتابعة مشروع سلطة الدولة من خلال الأسلمة. اتبعت الانتخابات توصيات تقرير لجنة الأنصاري، وعلى الأخص في حظر الانتماءات الحزبية. بعد الانتخابات، لم يكن للبرلمان الناتج عنها هيكل داخلي واضح للانضباط على أساس الانتماء الحزبي، **وبالتالي**؛ كان تابعًا بشكل كبير للرئيس. استخدم ضياء البرلمان في «شرْعَنَة» نقل سلطات كبرى لرئاسة الجمهورية، مُحقِّقًا بذلك المطلب المحوري للجنة الأنصاري. كانت الخطوة الأبرز في هذا الصدد التعديل الثامن للدستور والذي منح الرئيس صلاحيات واسعة لإقالة رئيس الوزراء والبرلمان كما يراه مناسبًا، وبالتالي؛ جعل الديمقراطية تحت رحمة الرئيس[١].

كما وجد ضياء في البرلمان الجديد وسيلة أكثر فعالية للدفع بمبادرته للأسلمة. إنَّ الوجود الأكبر للمشرعين الإسلاميين كان مهمًّا أيضًا في هذا الصدد. لذلك، بعد (عام ١٩٨٥م) أصبح البرلمان محور عملية أسلمة القضاء[٢]. تـمَّ الآن إزالة القيود المضروبة على المحاكم الشرعية الاتحادية من خلال عملية التشريع التي سعت إلى توسيع نطاق التفويضات الممنوحة إلى تلك المحاكم، وإزالة القيود التي واجهت عملها[٣]. **وبالتالي**؛ تحوَّل الانشغال بأسلمة القضاء من الاعتناء بالقضايا السوسيو اقتصادية والسياسية إلى الاعتناء بالأسلمة. فقد عمَّت على الهُوة بين الديمقراطية والأسلمة التي أشارت إليها حركة استعادة الديمقراطية عن طريق تركيز اهتمام البرلمان على الأسلمة، وتحويله إلى أداة تنفيذية لها.

ومع ذلك؛ فقد أبرز هذا الأمر تحديات جديدة لضياء؛ إذ الجهود المبذولة من أجل تخليص المحاكم الشرعية الاتحادية من القيود المضروبة عليها أوحى بأنَّ الأسلمة حتى الآن كانت كافية. في واقع الأمر، وضع البرلمان مشروع قانون لمعالجة المسألة[٤]، وفي (عام ١٩٨٦م) أقرَّ مجلس الشيوخ التعديل التاسع على الدستور من أجل منح المحاكم الشرعية الاتحادية سلطة الإعلان عن أي قانون بأنَّه مُجافٍ للإسلام. إنَّ المطالبة بهذا القانون سرعان ما أصبحت محور النشاط البرلماني،

---

(١) Muhammad Waseem, "Pakistan's Lingering Crisis of Dyarchy", *Asian Survey*, 32, 7 (July 1992), pp. 617-34.

(٢) Hussain Shah, *Religion and Politics*, pp. 286-90.

(٣) Kennedy, "Repugnancy to Islam", pp. 774 -77.

(٤) Qazi Husain Ahmad, *Shariat Bill: Uski Zarurat Awr Us Par I'tirazat Ja'izah* (Shariat Bill: Its Necessity and An Examination of the Objections to It) (Lahore: Mutahhidah Shariat Mahaz, 1986).

وعندما وصل مشروع القانون إلى طريق مسدود في (عام ١٩٨٨م) تعذَّر ضياء بهذه الذريعة لحلِّ البرلمان. ثـمَّة أسباب عديدة جعلت ضياء يفقد صبره فيما يتعلَّق بالبرلمان. **ومع ذلك**؛ بخصوص الأسلمة، فقد جعل البرلمان بشكل مناسب مشروع قانون الشريعة مسألة واضحة للغاية، غير أنَّ ضياء اعتبر فشله في تمريره ذريعة ذات مصداقية للتخلُّص من البرلمان. إضافة إلى ذلك، لـم يرد ضياء أن يَحُلَّ المجلس محلَّه باعتباره «المؤسْلم» الكبير في باكستان، وبالتالي؛ تؤول السلطات من مؤسسات وزعماء الدولة إلى البرلمان. وبعد أن تـمَّ حلُّ البرلمان، أصدر ضياء مرسوم الشريعة لتحقيق ما وعد به مشروع قانون الشريعة.

بعد ذلك بوقت قصير، قُتل ضياء في حادث تحطم طائرة، وقد فتح موته العملية السياسية بشكل سريع؛ إذ سمح الجيش بإجراء انتخابات مفتوحة على أساس الانتماءات الحزبية، وبالتالي؛ انتهى تقرير لجنة الأنصاري. جاءت الانتخابات ببنيظير بوتو وحزب الشعب الباكستاني إلى السلطة في تحالف ضعيف كان مقيَّدًا بشكل كبير من قبل الجيش وفلول نظام ضياء.

*** الإسلام والسياسة خلال الفترة الديمقراطية (١٩٨٨ ـ ١٩٩٩م):**

لقد تُوفي ضياء قبل انتهاء مبادرة الأسلمة وتحقيق أهدافها. لا تزال الأسلمة في (عام ١٩٨٨م) غير متمتِّعة بدرجة الهيمنة التي تمتعت بها في ماليزيا، ولا تزال أهدافها المؤسساتية والسياسية غير متحقِّقة بالكامل. والأهم من ذلك، فقد أخضعت الأسلمة في باكستان المنافسين الآخرين على السلطة؛ إلَّا أنَّها لـم تهزمهم بالكامل، كما لـم تستحوذ الدولة على الحق في تأويل الإسلام والتحدث نيابة عنه من القوى الإسلامية. لقد استعادت الأسلمة سيادة الدولة في باكستان، غير أنها قد أنتجت في (عام ١٩٨٨م) النوع من الاستقرار، والسيطرة الذي تمتعت به أمنو في ماليزيا.

بوفاة ضياء، قام المعارضون للأسلمة ـ الذين اجتمعوا في وقت سابق في حركة استعادة الديمقراطية ـ بتصعيد فعَّال من أجل إعادة تحديد أيديولوجية ووظيفة وأهداف الدولة. **ومع ذلك**؛ فإنَّ التحالف الذي ساند الأسلمة لا يزال قويًّا. **نتيجة لذلك**: أصبحت السياسية في باكستان مُسْتَقْطَبَة بين القوى المؤيِّدة لضياء (سيما الجيش، والإسلاميين، والقطاع الخاص)، وحزب الشعب الباكستاني وحلفائه في أوساط النخبة من أصحاب العقارات والأحزاب الإثنية والشيعة[1]. شكَّلت العصبة المسلمة بقيادة

---

(١) S. V. R. Nasr, "Democracy and the Crisis of Governability in Pakistan", *Asian Survey*, 32, 6 (June 1992), pp. 521-37.

نواز شريف جوهرَ الفصيل المؤيد لضياء ـ مشكِّلة التحالف الديمقراطي الإسلامي (IDA) ـ وشكَّل حزب الشعب الباكستاني بقيادة بينظير جوهر الفصيل المعادي لضياء. منحت انتخابات (عام ١٩٨٨م) السيطرة على الحكومة المركزية إلى حزب الشعب الباكستاني، وحكومة بنجاب إلى التحالف الديمقراطي الإسلامي.

والأهم من ذلك: لم يتمتع لا حزب الشعب الباكستاني ولا التحالف الديمقراطي الإسلامي بأغلبية ساحقة، وكانا تحت رحمة تحالفات مستقرة. **نتيجة لذلك**: أخذت الصفقات المالية وتكتيكات الذراع القوية مكان القضايا الحقيقة في تحديد الولاءات والمجموعات الائتلافية للممثلين البرلمانيين. وهذا ما فجَّر الفساد المالي، وأدَّى إلى اضمحلال سياسي.

عقَّدت المشاحنات الطفيفة والفساد توطيد الديمقراطية والإصلاح الاقتصادي والاستقرار[١]. فقد ضعُف الاقتصاد الباكستاني خلال عقد الديمقراطية عقب وفاة ضياء، كما انخفض معدَّل نموِّه وأجبرت مستويات الدين الخارجي الحكومة على الرضوخ لإملاءات صندوق النقد الدولي في أواخر التسعينيات. تصاعدت التوترات الإثنية في السند إلى حرب أهلية في كراتشي، مؤثِّرة سلبًا على التجارة في أكبر مدينة وأكبر مركز مالي في البلاد. وفي مكان آخر في باكستان؛ فإنَّ انهيار القانون والنظام والعنف الطائفي والتوترات السياسية؛ أشار كلُّ ذلك إلى تراجع سلطة الدولة. **وبالتالي**؛ فقد أنتجت الديمقراطية أزمة في إدارة الحكومة وانعكاس المكاسب التي حققتها سلطة الدولة تحت ضياء. استخدم الرئيس والجيش السلطات التي أتاحها ضياء للرئاسة في ثلاث مناسبات لإقالة الحكومات المنتخبة ـ بينظير بوتو في (١٩٩١، و١٩٩٦م)، ونواز شريف في (١٩٩٣م) ـ والبرلمانات وللدعوة إلى انتخابات جديدة (١٩٩٠، ١٩٩٣، و١٩٩٧م). في (عام ١٩٩٩م) تدخَّل الجيش في إيقاف ما أطلق عليه «الديمقراطية الزائفة» تمامًا. بين (١٩٨٨، و١٩٩٩م) مرَّت باكستان بأربعة انتخابات عامة، وكانت لديها سبع حكومات ترأسها خمسة وزراء. خلال عقد الديمقراطية (١٩٨٨ ـ ١٩٩٩م) لم تكمل أي حكومة ولايتها الانتخابية.

ليس هناك شك في أنَّ الأزمة التي واجهت الديمقراطية في باكستان قد تسبَّبت في دروس سلطة الدولة وإضعاف مؤسساتها؛ إذ ترك موت ضياء المفاجئ عملية توطيد

(١) حول الحياة السياسية في باكستان خلال الفترة الديمقراطية، انظر:

Ayesha Jalal, *Democracy and Authoritarianism in South Asia* (New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 140-55; Ziring, *Pakistan*, pp. 503- 47.

السلطة في المركز غير مكتملة. في الواقع، بدأ التناقض في هذه العملية كنتيجة لانهيار الحكم الديمقراطي وتحوُّله إلى تنافس بين بينظير بوتو ونواز شريف، ممَّا أدَّى إلى استقطاب السياسة الوطنية والفساد والانحطاط السياسي. إنَّ التدخلات المتكرِّرة للجيش والرئاسة في المسار الديمقراطي كانت في جزء منها محاولة لعكس هذا التوجه[1]. في (عام ١٩٩٩م) استنتج الجيش أنَّه لا يمكن للديمقراطية في شكلها الحالي أن تساعد في استعادة سلطة الدولة ونفوذها. ولا يمكنها أن تحقق هذه الغاية إلَّا من خلال إنهاء الحكم الديمقراطي.

أعادت التطورات السياسية في العهد الديمقراطي تحديد علاقة الإسلام بالدولة. حيث استمرت أهمية الإسلام في الساحة السياسية. كما ظلَّت الأطراف الإسلامية فاعلة في الحياة السياسية، ودعمت عمومًا نواز شريف والعصبة الإسلامية، ضدَّ بينظير بوتو وحزب الشعب الباكستاني. كما استمررت المؤسسات والمنظمات الإسلامية السياسية في الانتشار، وأصبح الميل الجديد للعنف والطائفية واضحًا خاصة بعد صعود حركة طالبان في أفغانستان. **ومع ذلك؛ على المستوى الرسمي كانت الأسلمة تعاني من نكسة:**

أولًا: فقد قوَّض صعود بينظير بوتو وحزب الشعب الباكستاني مطالبة الأسلمة في الدعم العالمي ومساءلة بعض السياسات المرتبطة بها. في واقع الأمر، وفي وقت مبكر كان التنافس بين حزب الشعب الباكستاني والتحالف الديمقراطي الإسلامي يُحَدد بشكل كبير بالنضال من أجل التفكيك، أو الحفاظ على نظام الأسلمة. لقد قيَّد فشل بينظير بوتو في كسب تفويض واضح في انتخابات (عام ١٩٨٨م) من قدرتها على تحدِّي نظام الأسلمة؛ إذ بقيت الأسلمة والقوانين والسياسات والمؤسسات المرتبطة بها سليمة. لكنَّهم خسروا المكانة التي كانوا يتمتَّعون بها تحت حكم ضياء. من ناحية أخرى، واصل نواز شريف دعمه للأسلمة، مقترحًا تشريعات جديدة متعلِّقة بتمددها. حتى خلال فترة التثبيت الوظيفي لنواز شريف ما زالت الأسلمة لـم تستعد المكانة التي تمتَّعت بها خلال فترة ضياء. أصدر نواز شريف مشروع قانون الشريعة في (عام ١٩٩٠م) ـ الذي فشل البرلمان في تمريره خلال فترة ضياء ـ، وشكَّل بيت المال (الخزينة، أو الصندوق الإسلامي) في (عام ١٩٩٢م)؛ لضبط وجمع وتوزيع أموال الزكاة، وتحدَّث عن خلق دولة الرَّفاهة الإسلامية وواصل دعمه للمدارس الدينية

(١) انظر: تعليقات قائد الجيش جهانجير كرامات حول ضرورة بناء مؤسسة في الفجر (كراتشي)، (٦ أكتوبر ١٩٩٨م)، (ص١).

والمحاكم والقوانين الإسلامية[١]. وكان تعهّده الأكثر طموحًا في هذا الصدد هو مشروع قانون الشريعة الجديد الذي صدر في (عام ١٩٩٨م) بوصفه التعديل الخامس عشر لدستور باكستان.

ثانيًا: حوَّل التنافس الشديد بين حزب الشعب الباكستاني والعصبة المسلمة الانتباه بعيدًا عن القضايا الأيديولوجية إلى المشاحنات السياسية. بالإضافة إلى ذلك، تُعتبر المصاعب الاقتصادية وانهيار القانون والنظام والتوترات الإثنية مشاكل أكثر إلحاحًا ولـم يكن واضحًا كيف وقع مزجها بسهولة مع الأسلمة. **ونتيجة لذلك**: فإنَّ الحكومات الحاكمة ـ ونواز شريف على وجه الخصوص ـ وجدت تناقضًا في العودة للدفع بالأسلمة، ولـم تكن قادرة على ترسيخ السياسة في الأسلمة كما كان عليه الحال في الثمانينيات. **ونتيجة لذلك**، فحتى عندما كان هناك تأييد للأسلمة؛ فإنَّها قد فشلت في الهيمنة على الساحة السياسية كهدف وطني.

ثالثًا: في التسعينيات وجدت الحكومة صعوبة متزايدة في الحفاظ على الدعم المالي للأسلمة. حيث أجبرت الأزمات الاقتصادية الحكومة على التقشُّف في نفقاتها. هذا ما جعل الضرائب الدينية، رغم كونها هزيلة، أكثر أهمِّية. فعلى سبيل المثال، فقد ارتفعت إيرادات الزكاة من (٢,١٩ مليار روبية) = (١٦٨ مليون دولار)، إلى (٤,٦٥ مليار روبية) = (٣٥٧ مليون دولار)[٢]. كانت هذه الأموال مهمَّة في دعم نفقات الرفاهة الاجتماعية الحكومية (٠,٤٪ من الناتج القومي الإجمالي في عام ١٩٩٤م)[٣].

ومع ذلك؛ فمنذ البداية، كانت الأسلمة هي مصدر رعاية لأكثر من مورد واحد، **ونتيجة لذلك**: في وقت انكماش اقتصادي، وقعت الأسلمة تحت الضغط، وبدأت العلاقات السياسية التي ولدتها تضعف.

انخفض تدفق الأموال إلى المدارس الدينية ـ ممَّا أدى إلى التحوُّل إلى الرعاية الأجنبية أو الأنشطة الإجرامية ـ وكذلك توفير الوظائف لخرِّيجيها. ساهم كل هذا في نمو التشدد في المدارس الدينية وخفَّض من سيطرة الدولة عليهم[٤]. بقدر ما كانت

---

(١) حول مشروع قانون الشريعة (لعام ١٩٩٠م)، وسياسات الأسلمة لنواز شريف، انظر:
Ann Elizabeth Mayer, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan", in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds. *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago: University of Chicago Press, 1993), pp. 131-32.

(٢) هذه الأرقام متوفرة من قبل اللجنة المركزية للزكاة وبنك الدولة في باكستان.

(٣) *Ibid.*

(٤) Mumtaz Ahmad,"Revivalism, Islamization, Sectarianism, and Violence in Pakistan", in Craig Baxter and Charles H. Kennedy, eds. *Pakistan 1997* (Boulder, CO: Westview Press, 1998), pp. 101-21.

السيطرة على المدارس الدينية في الثمانينيات امتدادًا مُهمًّا لسلطة الدولة في المجالات الدينية؛ فإنَّ هذا التوجُّه قد انقلب في التسعينيات. وبالمثل، تـمَّ التخفيض في رعاية مختلف المؤسسات والمنظمات الإسلامية الأخرى.

وبالتالي؛ فقد شهد عقد الديمقراطية تآكلًا تدريجيًّا لنفوذ الدولة وسلطتها، وتراجعًا في مركزيَّة الأسلمة بالنسبة للحياة السياسية وعمل الدولة. ومع ذلك؛ كانت هناك محاولات خلال هذه الفترة لقلْبِ هذا التوجُّه، وخصوصًا مِن قِبل نواز شريف. خلال فترة الديمقراطية احتذى نواز شريف مثال ضياء لنسج المطالبة بالأسلمة مع مشروعه الخاص بالسلطة بغية خلق نظام حكم مستقرٍّ يكون قادرًا على زيادة سلطة الدولة وصياغة وتطبيق السياسات. وقد وقعت عرقلة جهوده في هذا الصدد بسبب عدم وجود نظام برلماني أغلبي فعَّال حتى (عام ١٩٩٧م)، والتوترات مع الرئاسة والجيش، والتي كانت تسيطر على مقاليد السلطة وأزاحت حكومته في (عام ١٩٩٣م). ومع ذلك؛ كان لهذه القيود دور أساسي في إقناعه بضرورة الأسلمة لتوطيد السلطة في ظلِّ العصبة المسلمة والبرلمان، والدولة من خلالهما.

خلال مهمَّة نواز شريف الأولى كرئيس للوزراء ظهرت على السطح أوَّل علامات الانشقاق في صفوف القوى المناهضة لحزب الشعب الباكستاني. حيث أدَّت التوترات بين نواز شريف والرئيس في ذلك الوقت، غلام إسحاق خان، الذي تمتَّع بالدعم من قبل الجيش، إلى إقالة نواز شريف وإجراء انتخابات جديدة وعودة بينظير بوتو إلى السلطة[1]. كان واضحًا أنَّ نواز شريف والعصبة المسلمة لن يكونا قادرين على ممارسة السلطة إلَّا إذا كانت هذه السلطة تتركَّز في مكتب رئيس الوزراء، وإذا كان هذا المكتب قادرًا على سيادة (التحكُّم) الرئاسة والجيش. وبالتالي؛ أدَّى سقوط حكومة العصبة المسلمة في (عام ١٩٩٠م) إلى انتقال ذلك الحزب بعيدًا عن الجيش والبحث عن سبل لممارسة السلطة تكون مستقلة عنه. وفي هذا الصدد، سعى نواز شريف إلى الاستيلاء على ميراث فترة ضياء وصياغة العصبة المسلمة بدلًا من الجيش باعتبارها وسيلة للأسلمة في باكستان.

على الرغم من أنَّ الأسلمة كانت معلَّقة خلال التسعينيات؛ فإنَّ الإسلام لا يزال مهمًّا بالنسبة للسياسة الباكستانية. تمتَّعت القوى الإسلامية بدعم محدود غير أنَّ القيم الإسلامية كانت مهمَّة لأكبر شريحة من الناخبين. انطلاقًا من (عام ١٩٩٣م) فصاعدًا، سعت العصبة المسلمة لبناء كتلة إسلامية مستقرة من شأنها أن تناشد طيفًا واسعًا من

(١) Lawrence Ziring, "Dilemma and Challenge in Nawaz Sharif's Pakistan", in Charles H. Kennedy, ed. *Pakistan 1992* (Boulder, CO: Westview Press, 1993), pp. 1-18.

الناخبين، والتي ستضع العصبة المسلمة في الموضع الذي يمكنّها من الإفادة من تصويت المسلمين على مشروع السلطة في الساحة السياسية. وسوف تكون النتيجة النهائية لهذا الأمر أن ستستبدل العصبة المسلمة الجيش كنصير للأسلمة. في هذا تمتّعت العصبة المسلمة ببعض المزايا مقارنة بالجيش. مثل أمنو، كانت العصبة المسلمة حزبًا سياسيًا واستطاعت أن تُمثل بنجاح منصة أيديولوجية وسياسية. في واقع الأمر، خلال التسعينيات اعتبر نواز شريف ماليزيا نموذجًا، ليس فقط في ضمان هيمنة العصبة المسلمة على الأحزاب الإسلامية، ولكن في استخدام الأسلمة في خدمة التنمية. وفي هذا، ذهب نواز شريف إلى ما وراء الأهداف الأولية لنظام ضياء، الذي كان هدفه الأساسي استعادة سلطة الدولة.

في هذا الصدد، شجّعت نتائج انتخابات (عام ١٩٩٣م) نواز شريف والعصبة المسلمة. في هذه الانتخابات أبدت العصبة المسلمة وشكلها الإسلامي الليّن بلاءً حسنًا. لكنّها لـم تفز في الانتخابات؛ لأنَّ الجماعة واثنين آخرين من التحالفات الانتخابية الإسلامية أخذت الأصوات من العصبة المسلمة لصالح حزب الشعب الباكستاني. في عشر دوائر على الأقل فاقت الأصوات التي نالتها الأحزاب الإسلامية والعصبة المسلمة الأصوات التي نالها المرشحون عن حزب الشعب الباكستاني، غير أنَّ المقاعد آلت إلى الحزب الشعب الباكستاني، وربما حرمت تلك المقاعد العشرة بينظير بوتو الانتصار.

ومع ذلك، لـم تبلِ الأحزاب الإسلامية بلاءً جيدًا. حيث فازت الجماعات التي خاضت الانتخابات بمفردها وتحدّت العصبة المسلمة في العديد من المقاعد، فازت بثلاث مقاعد فقط للمجلس الوطني وفشل قائدها غازي حسين أحمد في الفوز بمقعد. فازت الأحزاب الإسلامية مجتمعة بتسعة مقاعد، مقتفية أثر الأقليات الدينية[١]. وقد اتّضح من نتائج الانتخابات أنّه في حين كان هناك مخزون لدعم القضايا والقيم الإسلامية، فإنّه ثـمّة تأييد ضئيل للإسلاموية والأحزاب الإسلامية. لقد حققت العصبة المسلمة مكاسب من خلال التظاهر بأنّها حزب إسلامي معتدل داعم للقيم والقضايا التي يفضّلها الناخبون، لكن ليس هذا النوع من السياسة والسياسات التي تدعو إليها الأحزاب الإسلامية. انطلاقًا من هذا النقطة فصاعدًا صارت مقاربة العصبة المسلمة للإسلام والسياسة تشبه منهج أمنو بعد فترة الثمانينات. خلال التسعينيات كان كلُّ الاهتمام مُنصبًا على حزب الشعب الباكستاني وبينظير بوتو، بينما القصة

(١) Tahir Amin, "Pakistan in 1993", *Asian Survey*, 34, 2 (February 1994), p. 195; also see Lawrence Ziring, "The Second Stage in Pakistan Politics", *Asian Survey*, 33, 12 (December 1993), pp. 1175-85.

الحقيقية في باكستان هي صعود العصبة المسلمة بوصفها مطالبة بالسلطة في ذلك البلد.

واجه مشروع العصبة المسلمة الخاص بالسلطة مقاومة مِن قِبل مجموعتين سياسيتين مهمتين. أوّلها الأحزاب الإسلامية بصفة عامة وأبرزها الجماعة بخاصة. كانت العصبة المسلمة والجماعة جزءًا من نظام ضياء وكانتا في البداية قد تحالفتا مع التحالف الديمقراطي الوطني ضدَّ حزب الشعب الباكستاني[١]. بالنسبة لهذا الأمر، كانوا مختلفين جدًّا في علاقتهما عن أمنو وباس. غير أنَّه بحلول (عام ١٩٩٣م)، كانت منافستهما للسيطرة على السياسة الإسلامية تشبه كثيرًا المواجهة بين أمنو وباس، مع فارق أنَّ العصبة المسلمة لـم تتمتَّع بنفس ميزان القوى في مقابل الجماعة، الأمر الذي ميَّز علاقة أمنو بباس.

كانت الأحزاب الإسلامية أحد أعمدة نظام ضياء وأقوى مدافع عن مبادرة الأسلمة الخاصة به. وكانوا أيضًا من بين أكثر المعارضين لحزب الشعب الباكستاني حماسة. **ونتيجة لذلك**؛ فإنَّهم سرعان ما تحالفوا مع العصبة المسلمة في التحالف الديمقراطي الإسلامي لحماية قيم وسياسات نظام ضياء. ولكن عندما سقطت بينظير بوتو من السلطة في (عام ١٩٩٠م)، وحلَّ محلَّها نواز شريف، لـم تجد الأحزاب الإسلامية أيَّ داعٍ للاستعجال في التعاون مع العصبة المسلمة. كانت الأحزاب الإسلامية، والجماعة على وجه الخصوص، تنظر لنفسها على أنَّها الوريث الشرعي لنظام ضياء. وكانوا يأملون أنَّه بمجرد أن تنهزم بينظير بوتو وحزب الشعب الباكستاني، فستتولى الجماعة مقاليد السلطة في باكستان. لذلك نظرت الأحزاب السياسية إلى العصبة المسلمة على أساس أنَّها منافس.

وكانت الأحزاب الإسلامية واعية بنفوذ وإمكانات الإسلام في الساحة السياسية ورأت أنَّه وباعتبارهم المتحدِّثين الشرعيين باسم الأسلمة؛ فإنَّ لهم حقوق ملكيَّة السياسة الإسلامية: ينبغي أن يكونوا هم الذين سيجنون الفوائد السياسية للأسلمة. **ولذلك**؛ فإنَّ محاولات نواز شريف ربط مشروعه الخاص للسلطة بمبادرة أسلمة جديدة قد حدَّدت له مسارًا تصادميًّا مع الأحزاب الإسلامية. أثار مشروع قانون الشريعة الخاص به لـ(عام ١٩٩٠م) انتقادات قوية جدًّا من طرف الجماعة وزعيمها القاضي حسين أحمد الذي وصف مشروع القانون بأنَّه غير كافٍ وابتكارٌ لحيلة تسهِّل الاستيلاء على السلطة من قبل العصبة المسلمة[٢].

---

(١) حول العلاقات بين الاثنين في وقت سابق انظر:
Nasr, *Vanguard*, pp. 206-18.

(٢) *Dawn*, September 9 and October 5, 1998.

أدَّى التنافس بين الإسلاميين والعصبة المسلمة إلى تفكُّك التحالف الديمقراطي الإسلامي في (عام ١٩٩٣م)، وبموجب ذلك قرَّرت الجماعة خوض انتخابات وطنية بمفردها وتجمَّعت الأحزاب السياسية الإسلامية الأخرى في تحالفين انتخابيين منفصلين. لقد أخذت الجماعة، بشكل خاص، إمكانية تجاوز العصبة المسلمة في أهميتها وفوز الإسلاميين في الانتخابات على محمل الجدِّ. حيث برز زعيم الحزب، قاضي حسين أحمد، كزعيم وطني مساو لبينظير بوتو ونواز شريف. وكما ذُكر آنفًا، خابت توقعات الجماعة، لكن ذلك لـم يُنهِ تنافس الإسلاميين مع العصبة المسلمة، والذي يفسِّر إلى حدٍّ ما في عجز نواز شريف عن توطيد مشروع السلطة بنجاح تحت قيادة حزبه[1].

كان الجيش هو المصدر الآخر لمقاومة مشروع السلطة التابع لنواز شريف. إثر موت ضياء، لـم ينتج الجيش زعيمًا وطنيًّا قادرًا على تحمِّل أعباء «المؤسْلِم الكبير». أظهر الجيش كمؤسسة مؤشرات تدل على تفضيله العودة إلى الاحتراف بدلًا من دعوة مفتوحة إلى الأسلمة. لقد كان تحوُّل الجيش بعيدًا عن النصرة العلنية للأسلمة هو ما فتح الباب لنواز شريف ليتولى تلك المهمَّة. غير أنَّ الجيش لـم يتصالح مع التداعيات السياسية لنواز شريف وتولِّي العصبة المسلمة مسؤولية نظام ضياء؛ إذ إنَّ هدف نواز شريف في النهاية كان انتزاع السلطة من تلك المؤسسات التابعة للدولة والتي احتكرت السلطة تحت حكم ضياء وإتاحتها للبرلمان ولرئيس الوزراء، وفي نهاية المطاف إتاحتها للعصبة المسلمة ولنفسه. **وبالتالي**؛ تدهورت العلاقات بين الجيش والعصبة المسلمة خلال التسعينيات.

كان الجيش وراء الجهود الساعية للحدِّ من سلطة نواز شريف في عدِّة مناسبات، وقام بتحالفات تكتيكية مع أحزاب إسلامية للقيام بذلك. ولكن لـم يتدخل الجيش بشكل مباشر في العملية السياسية إلَّا بعد أن ثبت أنَّ مشروع السلطة الخاص بنواز شريف لـم يستعد السلطة للدولة ـ **وبالتالي**؛ لـم يعكس الاضمحلال السياسي التي بشَّرت به الديمقراطية ـ كما بدأ كذلك في التعدِّي على صلاحيات الجيش[2]. وبذلك ظلَّ الجيش هو العقبة الرئيسية أمام رئيس الوزراء ـ وكذلك نواز شريف والعصبة

---

(١) انظر على سبيل المثال إعلان الجماعة عن الإطاحة بحكومة العصبة المسلمة في (٢٥ أكتوبر ١٩٩٨م) *Dawn*, October 26, 1998.

(٢) لقد كان لتنحية نواز شريف للجنرال جهانجير كرامات من منصبه كرئيس أركان الجيش، ومحاولته تنحية خليفة كرامات الجنرال برويز مشرف دورٌ فعَّال في التعجيل بوقوع الانقلاب (عام ١٩٩٩م).
Mumtaz Ahmad, "From Nawaz to General Musharraf", *Frontier Post* (Peshawar), October 28, 1999.

المسلمة ـ باعتبارهم الورثة الحقيقيِّين للجنرال ضياء وحاكوا استخدامه للأسلمة بغية توطيد السلطة.

لقد أصبح نطاق استخدام نواز شريف للأسلمة من أجل زيادة السلطة واضحًا في فترة ما بين (١٩٩٧ ـ ١٩٩٩م). تلت الانتخابات العامَّة لـ(عام ١٩٩٧م) إقالة حكومة حزب الشعب الباكستاني بسبب الفساد وسوء الإدارة. في وقت الانتخابات، كان كلٌّ من بينظير بوتو وحزب الشعب الباكستاني في الدرك الأسفل من الشعبية، كما واجهت باكستان أزمة مالية خطيرة، وبدا التهديد بالتدهور السياسي، وفقدان السلطة في المركز أكثر شؤمًا من أيِّ وقت مضى. لقد انحازت الانتخابات كثيرًا لصالح العصبة المسلمة. وكان حزب الشعب الباكستاني ذا شعبية ضعيفة إلى درجة أنَّه لـم يكن يشكِّل تحدِّيًا، ولـم تكن أحزاب يمين الوسط والأحزاب الإسلامية الأخرى مستعدة للقيام بحملة فعَّالة[1]. في الواقع، قاطعت الجماعات وجمعية علماء باكستان الانتخابات خوفًا من تكرار الإهانة، فقط جمعية علماء الإسلام هي التي خاضت الانتخابات.

كانت انتخابات (عام ١٩٩٧م) الأولى من نوعها منذ (عام ١٩٨٨م) في منح حزب سياسي تفويضًا واضحًا للحكم. فازت العصبة المسلمة بـ(١٣٦ مقعدًا) من (٢١٧ مقعدًا) في المجلس الوطني بأغلبية (٦٣٪). تمكَّن حزب الشعب الباكستاني من الفوز بـ(١٩ مقعدًا) فقط، وفازت جمعية علماء الإسلام بمقعدين[2]. أفرزت نتائج الانتخابات أصغر فرقة للممثلين الإسلاميين في البرلمان على الإطلاق. وهذا ما سمح لنواز شريف بصياغة العصبة المسلمة على شاكلة أمنو بشكل أكثر علانية. كانت العصبة المسلمة ستُشكِّل حكومة مستقرة تتكون من أحزاب يمين الوسط ولن تكون مراعية للأحزاب الإسلامية، وستكون قادرة على حكم باكستان مع ادعاء قويٍّ لتمثيل التطلُّعات الوطنية والدينية. وكما صاغها لي الزعيم البارز في العصبة المسلمة مجاهد حسين قائلًا: «سيكون نواز شريف بمثابة كلٍّ من أربكان (زعيم حزب الرفاه الإسلامي في تركيا في ذلك الوقت) ومهاتير باكستان». وقد تقوَّى ادِّعاء العصبة المسلمة بكونها قد استولت على مقاعد كانت بحوزة أحزاب إسلامية وهزمت أولئك المترشحين الإسلاميين الذين شاركوا في الانتخابات. وزعمت أنَّه بإمكانها أن تخدم مصالح بنك التصويت الإسلامي بطريقة أفضل؛ إذ بمقدورها أن تُبقي حزب الشعب الباكستاني

---

(١) S. V. R. Nasr, "Pakistan at Crossroads: The February Elections and Beyond", *Muslim Politics* (Council on Foreign Relations), 12 (March/April, 1997), pp. 1- 4.

(٢) *Ibid.*

خارج منصبه وتضع في مكانه التشريع الإسلامي. **ومع ذلك**؛ لـم تستند سلطة العصبة المسلمة على نوع من القاعدة الشعبيَّة الداعمة التي اعتمدت عليها أمنو، كما لـم يقع تهميش الإسلاميين بسهولة في باكستان، كما وقع لباس والحركات الدعوية في ماليزيا.

ومع ذلك؛ كان نواز شريف سريعًا في وضع الموجِّهات الجديدة للأسلمة في مكانها من العملية السياسية. حيث كانت الرموز والقوانين والسياسات الإسلامية تسعى مباشرة إلى تحقيق النمو الاقتصادي. شدَّد نواز شريف الذي ينحدر هو نفسه من القطاع الخاص، على هدف التنمية السريعة ـ وتحويل باكستان إلى «نمر آسيوي» آخر؛ إذ كان يعتقد بأنَّ مثال ماليزيا ذو صلة وثيقة؛ ليس فقط لأنَّ أمنو كانت بمثابة النموذج المناسب للعصبة المسلمة؛ ولكن أيضًا لأنَّ القادة الماليزيين: مهاتير وأنور إبراهيم كانوا يحضون باحترام من قبل الإسلاميين في باكستان، كما أنَّهم قد أشادوا بالنموذج الماليزي للتنمية. فلذلك؛ ستكون ماليزيا بمثابة الطريقة المناسبة لالتزام باكستان بالتنمية عن طريق مثال يمكن لباكستان أن تتعرَّف عليه، ويمكن للإسلاميين أن يدعموه.

إنَّ أوَّل إشارة على سعي نواز شريف للاستيلاء على حقِّ تأويل الإسلام ومكانة القيم الإسلامية في الحياة العامة، وللقيام بذلك لخدمة الدولة وهدفها في التنمية، هو انتقاله إلى تغيير العطلة الرسمية من الجمعة إلى الأحد. كان هذا طلب القطاع الخاص الذي اعتقد أنَّ مثل هذا التغيير كان ضروريًّا للتفاعلات الاقتصادية الدولية الكبيرة. كما رمز هذا التحرك أيضًا إلى التحوُّل من التركيز على الإسلام إلى التركيز على الاقتصاد. لـم يُستقبل هذا التغيير في جميع الأوساط بشكل جيد. وقد طالبت الأحزاب الإسلامية بأن يكون يوم الجمعة (اليوم المقدس عند المسلمين) هو العطلة الرسمية بدلًا من يوم الأحد طوال الستينيات والسبعينيات. في واقع الأمر، كان تغيير ذو الفقار علي بوتو العطلة إلى يوم الجمعة من أجل تهدئة المعارضة الإسلامية. لقد صُوِّر التغيير على أنَّه قلبٌ للأسلمة، معلنًا عن خرق مفتوح بين العصبة المسلمة والأحزاب الإسلامية، وأكَّد على الصعوبات التي واجهت نواز شريف في ركوب نمر الإسلاموية بنجاح[1].

غير أنَّ الأهـم من ذلك كان الآثار المترتِّبة على الانتصار الانتخابي وتولِّي العصبة المسلمة منصب المتحدِّث باسم الإسلام في السياسة، من أجل استعادة سلطة

---

(١) حول اعتراضات الجماعة وجمعية علماء الإسلام على تغيير يوم العطلة الرسمية، انظر: Dawn, April 22, 1997.

الدولة والعلاقات بين رئيس الوزراء وغيرها من مؤسسات الدولة وخصوصًا الجيش. لأوّل مرة في تاريخ باكستان سيطر حزب واحد على (٧٥٪)، (أي: مع حلفائه المقرَّبين منه) من المجلس الوطني، الأمر الذي أتاح له تغيير الدستور. كان هناك إذن فرصة لإلغاء التعديل الثامن للدستور الذي قام ضياء بتقريره للحدِّ من صلاحيات البرلمان ورئيس الوزراء لصالح الرئيس، وهي سلطة كانت قد مورست ثلاث مرات منذ (عام ١٩٨٨م) ومنعت الثلاث الحكومات المنتخبة حتى ذلك الوقت من إكمال ولايتهم. حذفت العصبة المسلمة في نهاية المطاف التعديل الثامن، وهكذا مرة أخرى جعلت البرلمان ومكتب رئيس الوزراء الوسيلة البارزة للسلطة في الدولة.

استمرَّ هذا التوجه في (١٩٩٧، و١٩٩٩م) بما أنَّ نواز شريف قد اتَّبع مثال مهاتير (في مقابل السلاطين والقضاء) لتركيز السلطة تحت سيطرة رئيس الوزراء. أجبر نواز شريف الرئيس على الاستقالة، واختار مرشَّحه لهذا المنصب، وقلَّص صلاحيات القضاء بعد مواجهة علنيَّة ضدَّ المحكمة العليا، وعزل رئيس أركان الجيش، وكان على وشك أن يفعل الشيء نفسه مرة أخرى عندما أُطيح به في انقلاب (عام ١٩٩٩م). كما استخدم نواز شريف أيضًا صلاحياته الكبرى لتضييق الخناق على معارضيه، وأمر بالقبض على المتظاهرين وإغلاق الصحف ومضايقة المعارضين. على سبيل المثال في (مايو ١٩٩٩م)، اعتقُل (١٢٠ ناشطًا) من **(حزب الشعب الباكستاني)** في لاهور من أجل منعهم من التظاهر ضدَّ الحكومة، وأُلقي القبض على عدد من الصحفيين البارزين بعد ما انتقدوا الفساد في الحكومة[1]. في كراتشي، كانت محاكم الإرهاب تستخدم لإسكات المعارضين للحكومة من المهاجرين وترهيب المعارضين. حدث كلُّ هذا خلال فترة تصاعد للأزمة الاقتصادية، وهو ما أرغمت الحكومة على التوقيع على حِزم التقشف الصعبة لصندوق النقد الدولي.

عندما تولَّت العصبة المسلمة الحكم، بلغت الديون المحلِّية والخارجية لباكستان (٥٠ مليار دولار)، (٩٠٪ من الناتج القومي الإجمالي)، وأصبحت باكستان تعتمد على قروض صندوق النقد الدولي. تباطأ التقدم الاقتصادي بعد مواجهة باكستان لعقوبات تجارية فُرضت على البلاد بسبب تجارب السلاح النووي في (عام ١٩٩٨م). إضافة إلى ذلك، لم يُحدث توسيع صلاحيات رئيس الوزراء تحسينات ملموسة في التنظيم الإداري والفساد. **ونتيجة لذلك**: استُقبل مشروع السلطة لنواز شريف ـ الذي انتشر بوتيرة أسرع من مشروع مهاتير ـ بكثير من السخرية وواجه مقاومة كبيرة. توّجت

(١) FBIS, May 3, 1999; and *New York Times*, May 10, 1999, and May 20, 1999.

تلك المقاومة في انقلاب أكتوبر (عام ١٩٩٩م)، والذي وعد بالوفاء بوعود إدارة العصبة المسلمة، ولكن سيقوم بذلك دون استخدام الأسلمة.

حدَّد انقلاب (عام ١٩٩٩م) نهاية عصر الأسلمة في باكستان. حيث فصل الجنرال برويز مشرِّف بسرعة مسائل السلطة والإدارة والنموُّ عن الأسلمة. يشير موقف الجنرال إلى أنَّ الجيش لـم يعد ينظر إلى الأسلمة باعتبارها وسيلة مفيدة لاستعادة السلطة لصالح الدولة. في الواقع، نُظِّم الانقلاب لإيقاف تآكل نفوذ الدولة وسلطتها الذين استمرَّا على مدى العقد الماضي. **ومع ذلك؛** فقد صُمِّمت الأسلمة منذ نشأتها لتعزيز سيطرة الدولة على المجتمع، وتوسيع سلطتها وامتدادها. لقد كانت أحد مكونات مشروع السلطة لزعماء الدولة. وكونها لـم تنجز تلك المهمَّة بشكل تام يعود لتفاعل مجموعة من العوامل، بدءًا من البنية الاجتماعية الباكستانية وصولًا لتقلُّبات الديمقراطية.



الخاتمة

فترة الأسلمة في الميزان

استمرت فترة الأسلمة في ماليزيا وباكستان قرابة العقدين، ابتداءً من الفترة ما بين (١٩٧٩ ـ ١٩٨١م) ممتدة إلى (عام ١٩٩٧م). خلال ذلك الوقت أصبحت متشابكة مع مشروع السلطة لزعماء الدولة ومؤثرة بشكل عميق على عمل الدولة. كما أثرت على سلطات الدولة وتشكيل السياسة والامتداد في المجتمع. لقد أعادت الأسلمة تحديد العلاقات بين الدولة والمجتمع، وغيرت ميزان القوة بينهما. تمتد جذور الأسلمة إلى التحدي الإسلامي لسلطة الدولة خلال فترة السبعينات. غير أنَّها، بمرور الوقت، أصبحت الأيديولوجيا المختارة لزعماء الدولة في دول ما بعد الاستعمار الضعيفة هذه، والتي عدا ذلك كانت تفتقر إلى أدوات أيديولوجية قوية، ولـم تتمتع سوى بهيمنة هشة على المجتمع. وهكذا صارت الأسلمة مرحلة في مدة حياة دولة ما بعد الاستعمار في ماليزيا وباكستان.

في النهاية: لـم تكن الأسلمة بقدر كبير تجديدًا للدولة، وإنَّما كانت أداة أتاحت لدولة ما بعد الاستعمار الارتفاع فوق القيود قِبَلَها. لقد كانت الموجِّهات الثقافية للأسلمة حقيقية، وإنَّما لـم يرقَ تأثيرها على مؤسسات الدولة والقانون وعملية صنع السياسة إلى تشكيل الدولة من جديد. على العكس من ذلك، كانت الدولة خلال فترة الأسلمة تمامًا كما كانت من قبل، وإنَّما هي الآن متنكرة في قشرة إسلامية. ظهرت دولة ما بعد الاستعمار في ماليزيا وباكستان من الأسلمة، بتصميمها المؤسساتي وزخارف السلطة ووجهة نظر حول الدولة وعلاقتها بالمجتمع لـم يطرأ عليها كبير تغيير. كانت الدولة الماليزية تحت مهاتير في وقت الانتخابات العامة (سنة ١٩٩٩م)، (والتي سيتم مناقشتها لاحقًا) مختلفة قليلًا في خصائصها الأساسية عمَّا كانت عليه قبل

فترة الأسلمة باستثناء أنَّها كانت أقوى في (عام ١٩٩٩م). في باكستان، أشبه الحكم العسكري للجنرال برويز مشرف نظام أيوب خان أكثر من نظام ضياء الحق. فبعد عقدين من الأسلمة لـم يتغير الكثير في الخصائص الأساسية للدولة.

في التحليل الأخير، لـم تكن الأسلمة متعلِّقة بالإسلام بقدر ما كانت متعلِّقة بالدولة. بغض النظر عن زخارفها الأيديولوجية والدينية، كانت الأسلمة استراتيجية لتشكيل الدولة؛ إذ إنَّ نجاحها، أو فشلها النهائي كانت مُحددًا في الساحة السياسية، ومن ثَـمَّ كمقياس لمدى خدمتها مصالح الدولة. لا يوجد هناك شكٌّ في أنَّ الأسلمة قد قامت بهذه الوظيفة، وإلى هذا الحدِّ كانت أداة مفيدة في أيدي زعماء الدولة في معالجة الأزمات التي واجهت الدولة في منعطف حرج وفي تقوية الدولة وتوسيع امتدادها على حدِّ السواء. في كلٍّ من ماليزيا وباكستان، سمحت الأسلمة في المقام الأول لدول ما بعد الاستعمار العلمانية بالنجاة من الموجة العارمة للحراك الإسلامي. في ماليزيا، خدمت الأسلمة إذن هدف الدولة في النمو الاقتصادي والتنمية، في حين أنَّها استُخدمت في باكستان ـ أولًا وقبل كل شيء ـ من أجل استعادة سلطة الدولة. تُظهر حالتا ماليزيا وباكستان أنَّ الدول مَـحْكومة بضرورتي الهيمنة والشرعية، فضلًا عن الحاجة إلى توليد الثروة والنمو الاقتصادي واستخراج الإيرادات من المجتمع. إنَّ للدين، والثقافة بشكل أوسع، صلة مباشرة بامتداد وسلطة الدولة، **وبالتالي**؛ بالضرورات آنفة الذكر. بعيدًا عن الجهات الفاعلة الثابتة في الحياة السياسية، أو المتناقضة مع أهداف وحاجات الدولة الحديثة؛ فإنَّ الدين والثقافة هما قوتان قويتان وحيويتان تخدمان مصالح تلك الدولة. ينبغي أن يُعاد النظر في دور الدين والثقافة في السياسة ومساهمتهما في مشروع سلطة الدولة وأن يُفهم ذلك بشكل أوسع ممَّا كان عليه الحال في العلوم الاجتماعية.

كان الالتفات نحو الأسلمة في ماليزيا وباكستان متعلِّقًا بخصائص معينة للدولة التي تعود إلى الحقبة الاستعمارية. فقد كانت ماليزيا وباكستان دولتين ضعيفتين ولـم يكن لهما تصوُّر قبل لحظة الاستقلال، كما أنَّهما قد افتقرتا لأيديولوجيا قومية قوية وتماسك اجتماعي. حيث كانت سياستهما مفتوحة أمام الحراك الإسلامي طوال الوقت، وفي المنعطف الحرج في أواخر السبعينات وأوائل الثمانينات ارتفعت قيادة جديدة إلى السلطة والتي كانت أكثر انفتاحًا على حضور الإسلام في العملية السياسية.

في كل من ماليزيا وباكستان استفادت الأسلمة وشرَّكت الطبقات الوسطى والطبقات الدنيا الوسطى وليس الفقراء. لقد شرَّكت، من خلال جاذبيتها الأيديولوجية

والرعاية والممارسات الشركتية، الطبقات الاجتماعية المتحركة تصاعديًّا، والتي تتمتع بحيوية اقتصادية، والتي كانت تكتسب وعيًا سياسيًّا، ولكن لـم يتم استيعابها في هياكل السلطة لدول ما بعد الاستعمار في ذلك الوقت، والتي كان تسيطر عليها النخبة والأوليغارشية. لقد حالت عملية تشريك تلك الطبقات الاجتماعية دون وقوع تحالف بين الطبقات الوسطى والدنيا ضد النظام الحاكم، الأمر الذي أدَّى إلى وقوع الثورة في إيران، ولا يزال يغذي التحديات الإسلامية للدولة في العالـم العربي.

كما قامت الأسلمة كذلك بتشريك المفكرين والنشطاء والحركات الإسلامية، وهو ما ضعَّف المقاومة للدولة، غير أنَّه جعل من مؤسسات الدولة ساحة للصراعات على السلطة. وبما أنَّ الدولة قد تبنَّت الأسلمة، فإنَّ الإسلام لـم يعد المحور الرئيسي للصراع بين الدولة والمجتمع، وإنَّما عجَّل ذلك بوقوع صراعات جديدة بين الفاعليين التابعين للدولة وزعمائها. **لذلك**؛ أصبحت الدولة في ظلِّ الأسلمة أكبر حجمًا وأكثر هيمنة على المجتمع، ولكنَّها أصبحت هي نفسها مفتوحة على الصراعات. في ماليزيا، كانت هذه الصراعات واضحة في أمنو وتجلَّت في إقالة أنور إبراهيم، وقامت في باكستان بتحديد العلاقات بين مختلف مؤسسات السلطة فضلًا عن زبائن الدولة من الإسلاميين.

كانت الدولة «المؤسْلِمَة» قادرة، بشكل خاصٍ، على إزالة الأيديولوجيا كمحور للصراع في الساحة السياسية، لكن هذا لـم يعنِ انتهاء المقاومة الإسلامية للدولة. فمع إزاحة الأيديولوجيا عن الطريق، قامت الأحزاب الإسلامية بعرض مصالحها السياسية والتنظيمية، والتي لـم تقم أنظمة الأسلمة بخدمتها. لقد حققت الأسلمة المطالب الأيديولوجية للإسلاموية، وليس المصالح السياسية والتنظيمية للإسلاميين الذين كانوا خاضعين لطغيان الدولة وابتعدوا عن السلطة. في باكستان، أنتج هذا الأمر توترًا في العلاقات بين ضياء والأحزاب الإسلامية، وأبرزها الجماعة، وتُوِّج بوقوع خرق بين ذلك الحزب والعصبة المسلمة في فترة التسعينات[١].

وصلت الأحزاب الإسلامية إلى استنتاج مفاده: أنَّهم سوف يحققون نتائج أفضل من خلال معارضتهم للدول العلمانية، ومن المرجح أنَّهم سوف يكونون مهمشين من قبل الأسلمة التي تقودها الدولة. بلغت الجماعة أوج قوتها وشعبيتها في معارضتها لبوتو وحزب الشعب الباكستاني في فترة السبعينات، وقد شهدت انهيارًا منذ ذلك الوقت. وبالتالي؛ رحَّبت الجماعة بإزاحة نواز شريف، وسرعان ما قامت بالتعبئة في

---

(١) S. V. R. Nasr, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977- 1988", *International Journal of Middle East Studies*, 25, 2 (May 1993), pp. 261-83.

معارضة تحوُّل الجنرال مشرِّف الواضح نحو العلمانية عقب الانقلاب العسكري (عام ١٩٩٩م) على أمل تحقيق ربح من خلال استقطاب السياسة بين الدولة العلمانية والمعارضة الإسلامية[١]. وبالمثل، في ماليزيا حقق الباس مكاسب منذ إقالة أنور إبراهيم (والتي ستناقش لاحقًا)، والتي قلَّصت من قبضة الدولة على السياسة الإسلامية.

كانت نتائج مبادرة الأسلمة في ماليزيا وباكستان مختلفة تمامًا. في ماليزيا، تمكَّنت الدولة بسهولة من تقسيم القوى الإسلامية، وتحييد بعضها عن طريق أمنو وتهميش البقية. اتسعت الأسلمة في ماليزيا بشكل سلس وأنتجت حزبًا حاكمًا قويًّا ومؤسسات دولة، والذين يضمن تفاعلهم وتعاونهم سلطة الدولة. في باكستان، واجهت الأسلمة مقاومة أكبر، **ونتيجة لذلك**: فقد تكشَّفت بشكل غير متساوٍ أكثر في الزيادات، وعن طريق التفاوض. لم تكن الدولة قادرة لا على تقسيم القوة الإسلامية بنجاح ولا على استمالتها ولا تهميشها. كان هناك عدد من العوامل التي كانت مهمة في تحديد النتيجة المتنوعة. دخلت الدولة الماليزية عصر الأسلمة من موقع قوة كبرى، في حين واجهت مؤسسات الدولة في باكستان أزمة في نهاية عهد بوتو. ينقسم المجتمع الماليزي على أسس إثنية، لكن هناك القليل من الانقسام الحقيقي داخل مجتمع الملايو.

في باكستان هناك انقسامات عرقية وطائفية متجذِّرة بعمق بين المسلمين. **نتيجة لذلك**: كانت الأسلمة في ماليزيا أكثر قبولًا من الجميع، خلافًا لِـمَا كان عليه الحال في باكستان. أصبحت الأسلمة في ماليزيا إلى حدٍّ ما الأيديولوجيا الخاصة بمجتمع الملايو في مواجهة منافسة الصينيين واليهود. ظلَّت الأسلمة في باكستان طوال الوقت أيديولوجيا خاصة بالدولة، حيث وقع خلاف حول محتواها.

وأخيرًا: كانت أمنو في طليعة محاولة الدولة لإدارة المجتمع وتسيير الاقتصاد، بينما في باكستان تولى الجيش هذه المهمة. كانت أمنو، بكونها حزبًا سياسيًّا، قادرة بشكل أفضل على استمالة القوى الإسلامية وصياغة الأسلمة كمنصة سياسية. وحتى عندما حلَّت العصبة المسلمة مكان الجيش باعتبارها محلَّ تركيز الأسلمة؛ فإنَّها كانت تفتقر إلى البنية التحتية للسلطة واستقلالية أمنو.

كانت الإسلاموية الماليزية مختلفة أيضًا عن الإسلاموية الباكستانية. في ماليزيا، كانت الإسلاموية منقسمة بين أبيم وباس اللذان يتصفان بالاعتدال، حيث هيمن هذا

(١) من أجل الحصول على مثال من انتقاد الجماعة للجنرال مشرِّف، انظر: Dawn, November 7, 1999.

الأخير على الساحة الإسلامية خلال فترة السبعينات. في باكستان، لم يكن هناك عنصر إسلامي معتدل، وقد مارست الإسلاموية ككل سلطة أكبر في عشية الأسلمة من تلك التي مارستها أبيم أو باس في ماليزيا.

ومع نهاية التسعينات، كانت الدولة الماليزية تبتعد عن الأسلمة، في حين لا زالت باكستان متورطة بعمق في الأسلمة، حيث أصدرت مشروع قانون كاسح متعلِّق بالشريعة في (عام ١٩٨٨م) ومرة أخرى في (١٩٩٨م). في ماليزيا، حققت الدولة استقرارًا وسيطرة اجتماعية أكبر، واستمر سعيها للنمو الاقتصادي بلا خطام ولا زمام. في باكستان، على النقيض من ذلك، تسبب الاضمحلال السياسي والأزمة الاقتصادية في تآكل سلطة ونفوذ الدولة إلى درجة أنَّ باكستان كانت تواجه زمن انقلاب (عام ١٩٩٩م) نفس الإشكالية التي واجهتها في (عام ١٩٧٧م). شهدت سلطة ونفوذ الدولة، خلال حقبة الأسلمة، صعودًا وانهيارًا في شكل منحنى الجرس. لقد كان انتشار الأسلمة في ماليزيا على ضوء توسيع سلطة دولتها ووتيرة نموها الاقتصادي دليلًا على أنَّ الأسلمة قد حققت أهدافها المقصودة؛ **وبالتالي**؛ فلا جرم أنَّ دولةً ماليزيةً قويةً استطاعت، نظرًا لأنَّها قد شهدت نموًّا اقتصاديًّا، أن تصعد بالأسلمة. على العكس من ذلك، في باكستان أشار استمرار بروز الأسلمة في مواجهة تآكل سلطة الدولة إلى خلاف ذلك، وهو أنَّ الأسلمة قد فشلت.

كان لنهاية الأسلمة كذلك علاقة بالأزمات المالية ووصفات صندوق النقد الدولي. فقد واجهت كلٌّ من ماليزيا وباكستان ركودًا اقتصاديًّا انطلاقًا من (عام ١٩٩٧م) فصاعدًا، وهو ما غيَّر المعادلة السياسية التي تقوم عليها أنظمة الأسلمة؛ إذ أجبرت التداعيات السياسية المنجرَّة عن الأزمات الاقتصادية الدول على سحب الدعم المالي من خطط الأسلمة، ولكن الأهم من ذلك، أنَّها أجبرتها على إنهاء العلاقات السياسية التي ولَّدتها الأسلمة.

* الأزمة المالية الآسيوية وسقوط أنور إبراهيم:

في (عام ١٩٩٧م) غرقت اقتصادات جنوب شرق آسيا في أزمة مالية. كانت الأزمة أشدَّ ما تكون في تايلاند وإندونيسيا، ولكنَّها أثرت على اقتصاد ماليزيا كذلك. خرقت الأزمة المالية الآسيوية خرقًا بين مهاتير، ونائب رئيس وزرائه، ووزير ماليته، وولي عهدهم أنور إبراهيم. حيث فضَّل أنور تطبيق وصفات صندوق النقد الدولي ولو على أساس طوعي. وهذا ما سيعني إصلاح وإعادة هيكلة الاقتصاد، وسحب الدعم الحكومي للأعمال والبنوك الفاشلة، ووضع حدٍّ للرعاية الحكومية المربحة للمشروعات

الصناعية. كلُّ هذا من شأنه أن يؤثر سلبًا على النخب الصناعية والرأسماليين الملايو الذي تمت رعايتهم بعناية من قبل مهاتير على مسار العقدين السابقين.

لـم يحبِّذ مهاتير التضحية بالمكاسب التي حققها الرأسماليون الملايو ليعيش على وصفات صندوق النقد الدولي. كان هناك أيضًا قدر كبير من الضغط مورس على مهاتير من داخل أمنو أين استخدمت النخبة من رجال الأعمال ببراعة قدرًا كبيرًا من السلطة[١]. في النهاية، اختار مهاتير السيطرة على رأس المال لمنع انهيار الرنجيت، وألقى باللائمة على المموِّلين الدوليين والممارسات الاقتصادية الغربية بسبب المشاكل المالية الماليزية، **وبالتالي؛** استخدام القومية بدلًا من الإصلاح الاقتصادي[٢]. تنظر نخبة من الصناعيين ورجال الأعمال الملايو الآن إلى أنور باعتباره تهديدًا، وبدأوا في البحث عن طرق للحد من سلطته.

كان واضحًا أنَّ أنور لـم يقم بتعهدات للمليونيرات الملايو الذين رعاهم مهاتير، وكان أكثر اهتمامًا بإثراء الملايو ككل، ربما من خلال سياسات ومؤسسات مختلفة تمامًا. تسبب هذا الإدراك في صدع مفتوح، أولًا بين أنور ومصلحة رجال الأعمال الملايو، ثـمَّ بين أنور ومهاتير. أشار مهاتير إلى الاتجاه الذي كان يميل إليه بمنح السيطرة على الاقتصاد إلى دايم زين الدين، الذي كان على ارتباط وثيق بنخبة رجال الأعمال الملايو والسياسات الدَّاعمة لهم في الثمانينات.

ومع ذلك؛ سرعان ما صعَّد الخلاف بين مهاتير وأنور حول السياسة الاقتصادية الصراع على السلطة. كان ثـمَّة سر مفضوح في ماليزيا أنَّ أنور؛ إذ شجَّعه سقوط سوهارتو في إندونيسيا كان مستعدًّا لتحدِّي مهاتير على قيادة أمنو[٣]. لذلك قاوم مهاتير والمعارضة المتزايدة لأنور في صفوف النخبة من رجال الأعمال الملايو داخل وخارج أمنو علنًا التغيير في قيادة الحزب، وحيث إنَّهم اقتفوا أثر دايم زين الدين، فقد بدأوا في حملة ضدَّ أنور. لـم يُعدم فقدان الدَّعم بين نخبة رجال الأعمال فرص أنور في تولِّي قيادة الحزب. ومع ذلك كانت النخبة من رجال الأعمال تشعر بالقلق تجاه أنور، وعلى أي حال؛ فإنَّها لـم ترده أن يسيطر على وزارة المالية[٤].

استجاب أنور للهجمة المنسَّقة على منصبه من قبل النخبة من رجال الأعمال

---

(١) Clark D. Neher, Southeast Asia in the New *International Era* (Boulder, CO: Westview Press, 1999), p. 107.

(٢) ذبذبت هذه الاستراتيجية حتى منتقدي مهاتير من الليبراليين، انظر:
Chandra Muzaffar, "From Lenders to Loansharks: International Banks Take Advantage of Asia's Weakness to Hijack the Agenda for Growth", *Commentary* (Kuala Lumpur), 25 (June 1999).

(٣) *Economist*, November 27-December 3, 1999, pp. 39- 40.

(٤) Chandra Muzaffar, "The People's Verdict", *Commentary, 24* (May 1999).

باللُّجوء للشعبوية لتعزيز سلطته. فقد بدأ في انتقاد الفساد المالي الذي تورَّط فيه قادة أمنو والنخبة من رجال الأعمال. كتبت تشاندرا مظفر (*Chandra Muzaffar*) أنَّ أنور قد تمادى إلى حدٍّ أنه رفض ضمان الحصانة لأسرة مهاتير، الذين تورط بعضهم في ممارسات مشكوك فيها متعلقة بالأعمال[١]. أخذ أنور العبرة من انهيار نظام سوهارتو في إندونيسيا وسرعان ما تبنَّى خطابًا داعمًا للحركة الديمقراطية هناك، ودعا إلى الإصلاح (*reformasi*)؛ لتصوير مهاتير على أساس كونه حاكمًا مستبدًّا، وتصوير نظامه على أساس أنَّه يقوم على الفساد والمحسوبية[٢].

ومع ذلك؛ لم يكن مهاتير مثل سوهارتو[٣]؛ إذ كان يتمتَّع بشعبية بين الملايو ويتمتَّع بتأييد حزبي قوي. وكان قادرًا على الردِّ على تحدِّي أنور بسرعة، وفعل ذلك بلا رحمة[٤]. حيث أقال أنور من وظائفه الرسمية، واتَّهمه بسوء الإدارة المالية والفساد، وإساءة استخدام السلطة، وسوء السُّلوك الجنسي[٥]. وبهذه الخطوة لم يُزل مهاتير تحدِّيًا فوريًّا لقيادته الخاصة، وللمصالح المالية للنخبة من رجال الأعمال الملايو فقط، وإنَّما سعى أيضًا إلى إنهاء المسيرة السياسية لأنور تمامًا. عجَّل اعتقال أنور ومحاكمته بعد ذلك بوقوع أخطر حركة احتجاج مناهضة للحكومة الملايوية منذ أعمال شغب (مايو ١٩٦٩م). تحت راية الإصلاح، طالب أنصار أنور بمساءلة سياسية ومالية من قبل القوى الكائنة. اكتسبت الحركة زخمًا بعد أن أصبح واضحًا أنَّ أنور قد تعرَّض للضرب في السجن، وأنَّ القضيَّة التي في حقه قد حَوَت كل مظاهر الإعدام السياسي المنظَّم[٦].

كان لاعتقال ومحاكمة أنور آثار واسعة النِّطاق على علاقة الدولة بالإسلام، وخصوصًا بتهمة سوء السلوك الجنسي التي تسببت بقدر كبير من الذُّعر في أوساط الإسلاميين البارزين بالخارج - إذ أدَّت إلى إدانة واسعة النطاق لمهاتير - كما فعلوا على نطاق محلِّي. كما سلَّط الضوء على درجة القوة التي اكتسبتها الدولة منذ (عام ١٩٨٠م). استمر أنور إبراهيم في ارتباطه بأبيم، التي كان كثير من أعضائها يشتغلون

---

(١) Muzaffar, "The Anwar Episode".

(٢) *Ibid.*

(٣) *Ibid.*

(٤) *Idem*, "Anwar Ibrahim and the Crisis in Malaysia", Commentary, 18 (November 1998).

(٥) Mumtaz Ahmad, "Democracy on Trial in Malaysia", *Studies in Contemporary Islam*, 1, 1 (Spring 1999), pp. 72-81.

(٦) Chandra Muzaffar, "The Administration of Justice", *Commentary*, 19 (December 1999); *idem*, "A Travesty of Justice", *Commentary*, 21 (February 1999); D. J. Muzaffar Tate, "The Malaysian Dilemma", *Commentary*, 24 (May 1999).

الآن في مختلف مؤسسات وشركات الدولة، والذين كانوا يُشكِّلون الطبقات الحضرية الوسطى. **وبالتالي**؛ فقد امتحنت المواجهة بين مهاتير وأنور ولاء دائرة أبيم ـ إلى الحد الذي لا تزال موجودة فيه ـ لأمنو والدولة، وما إذا كان هذان الاثنان قادران على الصمود في وجه عواقب الهجوم على أنور؛ إذ كان يُنظر لإقالة ومحاكمة أنور على أساس أنَّه طلاق بين أمنو وأبيم، وبالتالي؛ نهاية عصر الأسلمة. فقد كان ذلك التحالف بين مهاتير وأنور هو الذي أبقى على الإسلاموية تحت سيطرة الدولة وجعلها ترسو في وسط معتدل. وقد تعني نهاية هذا التحالف أنَّ الدولة ستفقد السيطرة على الإسلاموية، وأنَّه يمكن للإسلاموية أن تنجذب نحو مزيد من التطرف. خاطر مهاتير بمستقبله الخاص ومستقبل أمنو بناء على أنَّ الحزب والدولة قد صارًا أقوياء بما فيه الكفاية الآن، وتـمتَّعا بسيطرة اجتماعية كافية للتخلص من أنور ودائرة أبيم.

وبالتالي؛ استُثمرت الأزمة المالية الآسيوية في الصراع على السلطة في ماليزيا، وهو ما دقَّ الوتد بنجاح بين دائرتين انتخابيتين أساسيتين تتبع أمنو والدولة: (النخبة من رجال الأعمال، والطبقات المتوسطة الموالية للإسلاميين). حتى (عام ١٩٩٧م) شملت المنابر السياسية والاقتصادية كلا الطبقتين بنجاح، ذلك أنَّ الأسلمة قد سارت جنبًا إلى جنب مع النمو الاقتصادي . **في الواقع**: كان أنور يرمز بشكل كبير إلى تلاقي مصالح الدائرتين. فبعد إقالة أنور، انفتحت الهوَّة بين النخبة من رجال الأعمال والقوَّات الموالية للإسلاميين داخل أمنو. اختار مهاتير ونخبة أمنو النخبة من رجال الأعمال. **ونتيجة لذلك**: نفرت دائرة الطبقة الوسطى المؤيدة للإسلاميين من أمنو وأصبحت أقوى مصدر دعم لأنور.

كما ضعفت قبضت أمنو على ذلك العنصر من الإسلاموية الذي حيَّدته خلال الثمانينات، وبدأ البعض الآخر في تقديم عرض له[١]. لقد كان الاتفاق الذي بين أمنو وأبيم هو الذي تسبب في تهميش باس في الثمانينات، ومع انتهاء ذلك الاتفاق، رأى باس فرصة جديدة أمامه[٢]. لأوَّل مرة منذ أواخر السبعينيات لـم تعتمد أمنو على أيِّ سندات إسلامية قابلة للصمود، وأصبحت السياسة الماليزية مستقطبة بين العلمانية والإسلام، مع إنزال هذا الأخير إلى صفوف المعارضة[٣]. اعتبر باس هذا التطور يشكِّل تهديدًا على أمنو وصعَّد هجماته ضدَّ الحكومة واتَّهمها بالفساد والسلطوية

(١) Chandra Muzaffar, "UMNO, PAS and. ". *Commentary*, 32 (January 2000), pp. 6-8.

(٢) Farish Noor, "PAS's Victory Is a Political One", *Commentary*, 31 (December 1999).

(٣) *Idem*, "Islam vs. Secularism? The New Political Terrain in Malaysia and Indonesia", *ISIM Newsletter*, 4 (2000), p. 4.

والممارسات غير الإسلامية. للتأكيد على النقص الواقع في شرعيَّة أمنو في أعقاب محاكمة أنور، رفَّع باس سقف الأسلمة من خلال المطالبة بعقوبة الإعدام لتهمة الرِّدَّة. اتفق قادة باس على أنَّ أنور قد ارتكب خطًأ في انضمامه لأمنو في المقام الأوَّل، وأنَّه لن تتم خدمة مصالح الإسلام في حزب علماني. ومع ذلك، لم يكن الباس قادرًا على تهديد أمنو إلَّا في الولايات الشمالية والمناطق الريفية والمدن الصغيرة. ورغم أهمية ذلك التهديد؛ فإنَّه لن يكون كافيًا للقضاء على أمنو في المركز. خفف باس من موقفه كثيرًا منذ السبعينيات استجابة للتغيُّرات في مجتمع الملايو الحضري والتغيُّرات التي طرأت على الإسلاموية في الشرق الأوسط، حيث وقع استبدال خطاب الخميني الثوري بانفتاح خاتمي على الديمقراطية في إيران، والغنوشي في تونس[(١)]. **ومع ذلك**؛ اضطر الحزب إلى إغراء الملايو في المناطق الحضرية. في (عام ١٩٨٠م) كان الكثيرون في صفوف أبيم ومؤيديها ينظرون إلى باس على أنَّه متشدِّد جدًّا. أصبح نفس أعضاء وأنصار أبيم الآن، وبعد سنوات من الاندماج في الاقتصاد والتيار السائد في المجتمع، أكثر بُعدًا عن باس.

كان المرشح الآخر لنيل أصوات هو الحزب الجديد (*Parti Keadilan Nasional*)، **(حزب العدالة الوطنية)**، الذي أسسته زوجة أنور، وان عزيزة إسماعيل. عكس إعداد حزب العدالة الوطنية وبرنامجه التغييرات التي طرأت على الدائرة الانتخابية لأبيم على مدار العقدين الماضيين. ليس الحزب حزبًا إسلاميًّا بحتًا، وإنَّما يطالب بالعدالة الاجتماعية والديمقراطية والإصلاح الاقتصادي. ويعتمد أيضًا على الغضب الشعبي بسبب معاملة أنور. يسعى حزب العدالة الوطنية إلى إعادة تجميع أعضاء أبيم القدامى وأنصارهم، ولكن دون دعوة مفتوحة للإسلام. لم يكن من المرجح أنَّ الدائرة الانتخابية لأبيم والمتحركة بشكل صاعد لا تزال قادرة على الاستجابة لمثل هذه الدعوة. ولكن سوف تنظر بعين الرضا إلى إعادة تشكيل أبيم، وإن كان بشكل غير رسمي.

وهكذا مع نهاية تحالف مهاتير وأنور، أصبح الإسلام مرة أخرى قوة سياسية معادية للمؤسسة[(٢)]. وسيتم تحديد المدى الذي يمكنه من خلاله تهديد أمنو والقيام بعرض للسلطة في الانتخابات. نظرًا لتحسُّن الاقتصاد الماليزي خلال (عام ١٩٩٩م)،

---

(١) Syed Ahmad Hussein, "Muslim Politics and Discourse of Democracy in Malaysia", forthcoming in Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, eds. *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices* (London: Curzon, 2000).

(٢) Farish Noor, "Malaysia", paper presented at Georgetown and Thammasat Universities' conference, "Asian Islam in the Twenty-first Century", Bangkok, February 2000.

شعرت أمنو بثقة أكبر ممَّا حدا بمهاتير إلى الدعوة إلى انتخابات عامة في شهر نوفمبر. شكَّل كلٌّ من حزب العدالة الوطنية والباس وحزب العمل الديمقراطي الصيني تحالفًا انتخابيًّا. وكان تحالف حزب العدالة الوطنية مع باس أساسًا تحالف أبيم وباس المضاد لأمنو والذي كان مطروحًا في وقت مبكِّر من الثمانينات.

ومع ذلك؛ فقد شهدت نتائج الانتخابات ليس فقط بقوة أمنو والسيطرة الاجتماعية من قبل الدولة، بل أيضًا بتواصل بروز الإسلاموية[١]. كانت أمنو قادرة على استخدام مواردها الكبيرة لضمان فوز الباريسان الوطني في استطلاعات الرأي - والإبقاء على أغلبية الثلثين في البرلمان، حيث فاز بـ(١٤٨) من (١٩٣) مقعدًا في البرلمان، بانخفاض من (١٦٢) في (عام ١٩٩٥م)[٢] - مثبتًا أنَّ أمنو والدولة أصبحتا قويتين بما فيه الكفاية لتحكما الآن دون الأسلمة[٣]. لقد أكَّد اختيار مهاتير وأمنو للنخبة من رجال الأعمال في مقابل أنور وإقرار دوائره الانتخابية على المكان الذي تكمن فيه أهداف ومصالح الحزب الحاكم. يشهد تمكُّن مهاتير وأمنو من الفوز في انتخابات (عام ١٩٩٩م) في مقابل الباس الصاعد، وحزب العدالة الوطنية بنجاح الأسلمة - منتجة دولة قوية يمكنها أن تحكم دون أسلمة، وحتَّى على الرغم منها - على الأقل حتى الآن.

ومع ذلك؛ فإنَّ نتائج الانتخابات كانت تُعَدُّ نكسة لأمنو من نواحٍ أخرى. وجاء فوز الباريسان الوطني بفضل الأداء القوي لأطرافه المكوِّنة في بورنيو وجنوب ماليزيا، وفي أوساط الصينيين. لم يُبلِ الائتلاف الحاكم بلاءً جيدًا في صفوف الملايو، الذي يمكن أن يفسَّر على أنَّه هزيمة لأمنو. قامت أمنو بعمل ضعيف في الدول التي يهيمن عليها الملايو الشماليون، وانخفض إجمالي عدد المقاعد من ثمانية وثمانيين في (عام ١٩٩٥م) إلى اثنين وسبعين[٤]. احتفظ باس بالسيطرة على كيلانتان، وفاز في الانتخابات المحليَّة في تيرانغانو (ولاية مهمة بسبب نفطها ومواردها الطبيعية)، وحسَّن من أداءه في انتخابات مجالس المحافظات في برليس وكيدا (موطن مهاتير). في كيلانتان، فاز باس بواحد وأربعين من ثلاثة وأربعين مقعدًا في برلمان الولاية، وفي تيرانغانو، ثمانية وعشرين من اثنين وثلاثين، تقريبًا ألغى أمنو في تلك الولايات. كما

(١) *Idem*. "A Race for Islamization", *Asiaweek*, March 31, 2000, the internet edition: http: //www. cnn. com/ASIA-NOW/asiaweek/magazine/2000/0331/nat. viewpoint. html.

(٢) *Washington Post*, November 30, 1999; and Economist, December 4 -10, 1999, p. 39.

(٣) *Economist*, December 4 -10, 1999, p. 39.

(٤) *Ibid*.

زاد باس من حضوره في البرلمان الوطني من ثمانية إلى سبعة وعشرين مقعدًا[1]. **ومع ذلك؛** لم يقم حزب العدالة الوطنية بالكثير. فقد فاز بخمسة مقاعد في البرلمان، لكنَّه لم يفز بمقعد واحد في كوالالمبور حيث تتركَّز دائرته المقصودة وأين اعتمدت المعارضة على الحزب في توزيع الأصوات.

أثبتت نتائج الانتخابات أنَّ انهيار تحالف مهاتير وأنور قد فتح بالفعل العملية السياسية لباس كما أدخلت الإسلام في مركز السياسة الوطنية. كما أظهرت النتائج أنَّ دائرة أبيم إمَّا أنَّها اختفت ـ باعتبار الأداء السيئ لحزب العدالة الوطنية ـ أو أنَّه وقع تقسيمها بين أمنو وباس. وبالتالي؛ فقد أشارت الانتخابات إلى أنَّ أمنو لا تزال إلى حدٍّ ما لاعبًا في السياسة الإسلامية، إلَّا أنَّ عودة باس قد قلَّلت من سيطرتها. إنَّ سلطة أمنو والدَّولة بعد عقدين من الأسلمة جديرة بالاعتبار، غير أنَّ سيطرتها على الإسلاموية ليست تامَّة. لن تستطيع الدولة الحفاظ على الإسلاموية في الوسط المعتدل بسهولة، كما فعلت في الثمانينيات والتسعينيات. وستتعامل أمنو وزعماء الدولة مرة أخرى مع الإسلاموية كقوة معارضة لا يمكنهم أن يسيطروا عليها بصفة مطلقة. وسيضطرون إلى منافسة باس من أجل تلك السيطرة[2]، وبدون أنور ستكون أمنو في وضع سيِّئ في تلك المنافسة.

*** صندوق النقد الدولي والقنبلة، وانهيار التحالف الموالي للأسلمة:**

يرجع فشل نواز شريف والعصبة المسلمة في حكم باكستان على نحو فعَّال إلى الأزمة المالية التي واجهت الدولة. هنا أيضًا أثرت التكلفة السياسية للإصلاح الاقتصادي سلبًا على قدرة الدولة على الاستمرار في إدارة الأسلمة في العملية السياسية. واجتمع هذا مع تصاعد الأزمة السياسية التي واجهت العصبة المسلمة في (١٩٩٧ ـ ١٩٩٩م) للتعجيل بوقوع أزمة حرجة في القدرة على الحكم والتي انتهت بانقلاب عسكري (عام ١٩٩٩م).

بالفعل واجهت باكستان أزمة مالية حادة عندما تولَّى نواز شريف منصبه في (عام ١٩٩٧م). كانت الأزمة المالية المصاحبة لاستمرار المشاحنات مع صندوق النقد الدولي بشأن تنفيذ اتفاقية التقشُّف واحدة من الأسباب الرئيسية لسقوط حكومة **(حزب**

---

(١) *Washington Post*, December 1, 1999.

(٢) Farish Noor, "Caught Between the Ulama: How the Conflict Between the Government and the Islamist Opposition Is Bringing Malaysia to an Islamic State",

قريبًا في:

The German Journal of International Politics and Society.

الشعب الباكستاني) في (عام ١٩٩٦م). عالجت الإدارة المؤقتة التي حكمت باكستان بين حزب الشعب الباكستاني وحكومة العصبة المسلمة بعض المشاكل الفوريَّة. ومع ذلك؛ كان يجب على العصبة المسلمة التصدِّي لهذه القضية الشائكة؛ أَلَا وهي تنفيذ اتفاقية التقشف لصندوق النقد الدولي، والتي لـم تحظَ بشعبية في باكستان، والتي واجهت مقاومة سياسية واجتماعية قاسية[1]. كانت القضية الأكثر إثارة للجدل هي توصيات صندوق النقد الدولي بشأن الضرائب الكبيرة في القطاع الفلاحي، والزيادة في أسعار الوقود والكهرباء، ووضع حدٍّ للإعانات الحكومية.

أصبحت المشكلة التي تواجه الحكومة أكثر وضوحًا في (عام ١٩٩٨م) عندما اتَّبعت باكستان الهند في اختبار قنبلة نووية. أدَّى ذلك إلى عقوبات اقتصادية دفعت الاقتصاد الباكستاني المتداعي بالفعل إلى شفا الانهيار. بدأت جهود نواز شريف لإدارة الأزمة المالية الناجمة عن ذلك، وتفعيل اتفاقية صندوق النقد الدولي في تقسيم التحالف المؤيد للأسلمة، والتي كانت تدعم الدولة. تفكَّكت الدائرة السياسية التي ورثها نواز شريف عن ضياء والتي كانت بمثابة أساس هيمنة العصمة المسلمة على الدولة، وفي المقابل؛ فإنَّ هيمنة الدولة على المجتمع والسياسة جعلت من نواز شريف وحزبه عرضة للمقاومة وكانت محاولاته لتركيز السلطة تُواجه من جهات أخرى.

ابتعدت الأحزاب الإسلامية عن العصبة المسلمة منذ (عام ١٩٩٠م)، وبشكل أكثر وضوح منذ (عام ١٩٩٣م). ومع ذلك قبل الأزمة المالية لـ(عام ١٩٩٧ ـ ١٩٩٩م) لـم تكن هذه الأحزاب قادرة على الابتعاد عن أي مجموعة اجتماعية وسياسية تابعة للعصمة المسلمة. غير أنَّ استجابة الحكومة للأزمة المالية وفرت لهم تلك الفرصة.

كانت الأحزاب الإسلامية وخصوصًا الجماعة نشطة في معارضة وصفات سياسة صندوق النقد الدولي منذ بداية التسعينيات. ففي (عام ١٩٩٣م) عندما قدَّمت الحكومة المؤقتة لمعين قرشي اتفاقية التقشُّف الموصى بها من قِبل صندوق النقد الدولي؛ اتخذت الجماعة بسرعة زمام المبادرة في الاحتجاج على ارتفاع الأسعار والتخفيضات في الدعم والخدمات الاجتماعية. في حين كان هدف الحزب إنشاء قاعدة دعم بين أولئك الذين ستعتصرهم الإصلاحات؛ فإنَّه قد استخدم الصورة الغربية لصندوق النقد الدولي لربط خطاباته المناهضة للإمبريالية بالموقف الشعبي الجديد.

اتخذت هذه الاستراتيجية شكلًا أكثر تماسكًا في صيف (عام ١٩٩٦م)، عندما

---

(١) عن معارضة الجماعة الإسلامية للخطط صندوق النقد الدولي، انظر:
S. V. R. Nasr, "Pakistan at Crossroads: The February Elections and Beyond", *Muslim Politics* (Council on Foreign Relations), 12 (March/April, 1997), pp. 1- 4.

قدَّمت حكومة (**حزب الشعب الباكستاني**) ميزانيتها الجديدة. حذَّر صندوق النقد الدولي باكستان أنَّها إن لـم تفرض ضرائب جديدة من أجل تغطية العجز الحكومي المتزايد؛ فإنَّ الصندوق سيحجب عنها (٦٠٠ مليون دولار) من القروض الجديدة. فضَّل صندوق النقد الدولي الضرائب الفلاحية التي من شأنها أن تستخرج الموارد من النخبة المالكة للعقارات، غير أنَّ الحكومة لـم تكن حريصة على تعجيل مواجهة حاسمة مع تلك الطبقة، وبدلًا من ذلك سعت لتغطية عجزها من خلال ضرائب المبيعات ورفع الإعفاءات، والتي أثر جميعها على الصناعيين والطبقات الوسطى المأجورة والتجار والطبقات الوسطى الدنيا، الذين كانوا قاعدة دعم للعصبة المسلمة والأسلمة. أثبتت الإجراءات الجديدة بأنَّها تفتقد للشعبية، وقد أدَّت إلى مظاهرات في عدَّة مدن. كانت الجماعة في طليعة عدد من هذه الاحتجاجات، واصفة تصرفات الحكومة بأنَّها حماية للأثرياء وعقاب للفقراء. وقد أدَّت إحدى المواجهات في روالبيندي إلى وفاة أربعة متظاهرين على أيدي الشرطة. كان التجار مهمين كذلك في معارضة توصيات صندوق النقد الدولي، حيث سرَّعوا في وقوع الأزمة السياسية من خلال سلسلة من الإضرابات المنظَّمة جيدًا.

منذ (١٩٩٦م) رفضت الجماعات بصفة آلية وصفات صندوق النقد الدولي، واعتبرتها غير ضرورية ومفرطة وترقى إلى الاسترقاق. في السنوات الأخيرة اكتسب الموقف المناهض لصندوق النقد الدولي قوة في ضوء خطابات مهاتير الـمُسْهَبة العنيفة ضدَّ المؤسسات الاقتصادية الغربية أثناء الأزمة المالية الآسيويَّة. في (عام ١٩٩٨م)، عندما أصبحت وصفات صندوق النقد الدولي نافذة المفعول، جدَّدت الجماعة هجماتها على تلك المؤسسة، كمدافع على الحقوق الوطنية. من خلال زعمها بأنَّها تتحدث نيابة عن الجماهير، فقد حذَّر الحزب الحكومة من استجابتها لنصيحة صندوق النقد الدولي. ميَّزت المعارضة الإسلامية لصندوق النقد الدولي الأحزاب الإسلامية عن العصبة المسلمة، ومهَّدت لها الطريق للاستفادة من التداعيات السياسية لمحاولة العصبة المسلمة تنفيذ وصفات صندوق النقد الدولي في (عام ١٩٩٩م) بعد التجربة النووية الباكستانية والعقوبات التي تبعتها.

لقد أيَّد كلٌّ من القطاع الخاص وطبقات التجار ـ تجار البازارات، وأصحاب المحلات التجارية ـ الاختبار النَّووي الباكستاني؛ إلَّا أنَّه وبعد أن وقع فرض عقوبات على باكستان قام القطاع الخاص بالضغط من أجل التوقيع على معاهدة الحظر الشَّامل للتَّجارب ووضع حدٍّ للعقوبات. ومن ناحية أخرى واصل التجار الصغار دعمهم

للموقف القومي والإسلامي الذي يرفض أيَّ حلٍّ وسط بشأن القضية النووية. علاوة على ذلك، أيَّد القطاع الخاص صراحة تنفيذ خطة صندوق النقد الدولي أملًا في إصلاح الاقتصاد وتحقيق النُّمو. حذا التجار حذو الإسلاميين في رفض توصيات صندوق النقد الدولي باعتبارها إملاءات إمبرياليَّة. دعم القطاع الخاص نواز شريف في حين انجذب التجار إلى الأحزاب الإسلامية[١]. لقد أضعف تفكُّك التحالف بين القطاع الخاص وصغار التجار الذي وقعت صياغته منذ انعقاد المقاومة بين هذه الفئات الاجتماعية ضدَّ بوتو في السبعينيات إلى حدٍّ كبير العصبة المسلمة. كان للتجار دور فعَّال في تحدِّي العصبة المسلمة لحزب الشعب الباكستاني. فعلى سبيل المثال، بين (عاميْ ١٩٩٣، و١٩٩٦م) نظَّم التجار عددًا من الإضرابات في مختلف أنحاء باكستان، والتي قوَّضت سلطة بينظير بوتو. انتقلت تلك السلطة الآن من أيدي العصبة المسلمة إلى المعارضة. علاوة على ذلك؛ ونظرًا لأنَّ القطاع الخاص وصغار التجار كانوا من أهمِّ الأركان الاجتماعية والسياسية للأسلمة؛ فإنَّ تفرقهما سيضعف هذه العملية أيضًا. كان الانقلاب العسكري لـ(عام ١٩٩٩م)، وتوجُّهه العلماني نتيجة لإضعاف كلٍّ من العصبة المسلمة ونظام الأسلمة.

وقد كانت القضية الحاسمة في هذه العملية قرار الحكومة تطبيق (١٢٪) من الضريبة العامَّة على المبيعات التي طالب بها صندوق النقد الدولي كوسيلة لتوليد إيرادات الحكومة. وقد عارض صغار التجار هذه الضريبة بقوة؛ لأنَّها ستجبرهم على كشف ما باعوا وبأيِّ سعر باعوه. وهذا من شأنه أن يجعلهم أكثر عرضة لضرائب أكثر فاعلية من قبل الحكومة على طول الطريق. عبَّر التجار عن استيائهم من خلال القيام بإضرابات لمدة ثلاث أيام في كراتشي، مع الاحتجاجات في بعض المدن الأخرى[٢]. نجحت المعارضة على ضريبة المبيعات في دقٍّ وتدٍ بين العصبة المسلمة والتجار، الذين انضموا الآن إلى صفوف المعارضة بشكل علنيٍّ.

أعقبت قضية الضريبة تجدُّد الاشتباكات بين الهند وباكستان في كاشمير، وقرار الجيش الباكستاني إرسال قوات حرب العصابات إلى منطقة كارجيل التابعة لكاشمير لإيحال القوات الهندية هناك. أدَّى ذلك إلى أزمة دبلوماسية ودفع بالهند وباكستان إلى حافة الحرب. تمَّ حلُّ الأزمة بسبب الضغط الأمريكي، وبمقتضى لقاء نواز شريف مع بيل كلينتون في واشنطن. لم يحظَ انسحاب المقاتلين من كارجيل بشعبيَّة في صفوف

---

(١) انظر على سبيل المثال: Resurgence (Lahore), 6, 1 (January 1996), p. 3.

(٢) *Dawn*, July 20, 1999.

الجيش والإسلاميين وصغار التجار والذين ـ خلافًا للقطاع الخاص ـ لا يرون أيَّ فائدة، سواء في التجارة الخارجية، أو تحسين العلاقات مع الهند. **وبالتالي**؛ خلقت حلقة كارجيل أرضيَّة مشتَرَكة بين أنصار الأسلمة السابقين هؤلاء والذين وقفوا ضدَّ نواز شريف والعصبة المسلمة. مع نهاية (١٩٩٩م)، كانت العصبة المسلمة ونظامها للأسلمة يرتكزان بشكل ضيِّق في القطاع الخاص والأنصار القدامى للعصبة المسلمة. وهو ما جعلها عرضة للتحدِّي من قبل الجيش ليستمر في احتلال مكانة البارزة في الدولة.

في النهاية، فشلت الأسلمة في ضمان حيوية طويلة المدى للدولة وكذلك في إنتاج قاعدة اجتماعية مستقرة لدعم هيمنة الدَّولة على المجتمع. ساعدت الأسلمة في استعادة سلطة الدولة خلال الثمانينيات، لكنَّها فشلت في الحد من تآكل تلك السلطة خلال التسعينيات. كما أنتجت الأسلمة قاعدة اجتماعية للحكم العسكري لباكستان، لكن لـم يقع إدماج ذلك في مصدر دعم متواصل لسلطة الدولة. في الواقع، فقد كان غير تامٍّ خلال فترة الديمقراطية وكنتيجة للأزمات المالية.

في كلٍّ من ماليزيا وباكستان، أثبتت الأسلمة في نهاية المطاف أنَّها واهية. فقد فقدت قدرتها على تعزيز سلطة الدولة وتراجعت قاعدتها الاجتماعية في باكستان. أما في ماليزيا فقد ظهر بروز التعارض الأساسي للعلمانية المتأصِّلة لدولة ما بعد الاستعمار والأيديولوجيا الإسلامية بغرض فصل الدولة عن الإسلام. هنا أيضًا عمِلت الأزمة المالية باعتبارها حافزًا. ومع ذلك؛ فإنَّ الأزمة المالية بالكاد أنهت الانزعاج المستشري لأمنو وحلفائها من رجال الأعمال بشأن صعود أنور إلى الرئاسة.

*** هل فشلت الأسلمة؟**

*** وهل كانت ممارسة عقيمة؟**

الجواب هو: (بالتأكيد لا !).

حمَّلت الأسلمة ماليزيا وباكستان عدة تكاليف، أكثرها وضوحًا هو القوانين السيئة، والتمييز ضدَّ المرأة، وضدَّ الأقليات، وأدلجة الخطاب السياسي في الساحة العامة. كما شجَّعت أيضًا على الحراك الإسلامي، والسلوك المتشدِّد[1]. ولكن بالنَّظر إلى الأسلمة باعتبارها أداة تُستخدم من قبل زعماء الدولة لخدمة مصالحها؛ فإنَّها كانت إستراتيجية ناجحة إلى حدٍّ جيد. خدمت الأسلمة مصالح دول ما بعد الاستعمار الضعيفة عند منعطف حرج. حيث سمحت لتلك الدول بالصمود رغم التحديات التي

(١) Olivier Roy, "Changing Patterns Among Radical Islamic Movements", *Brown Journal of International Affairs* 6, 1 (Winter/Spring 1999), p. 109.

واجهت سلطتها ووفرت لهم أدوات أيديولوجية تسمح لهم بتوسيع سلطتهم ونفوذهم وخلق مزيد من الانسجام في العلاقات بين الدولة والمجتمع في الوقت الذي كان المجتمع يلتفت فيه إلى الإسلام. استخدمت ماليزيا الاستقرار المضمون بنجاح أكثر للسعي في تحقيق النمو الاقتصادي. بالنسبة للجانب السَّلبي، فقد سمحت الأسلمة للدول بتجنُّب الإصلاحات الأساسية في اقتصاداتها وهيكلاتها السياسيَّة وصياغتها للسياسات، حيث سهَّلت توسيع سلطة الدولة من خلال التلاعب الناجح بالأيديولوجيا، بدلًا من ترشيد هيكلة وعمل مؤسسات الدولة. سمحت الأسلمة أيضًا للدولة بالتنظُّيم أكثر ونشر مخالبها في المجتمع المدني والحياة الخاصة لمواطنيها. مهما كانت مزايا وتكاليف الأسلمة؛ فإنَّها مع ذلك كانت مرحلة مهمَّة في تكوين الدَّولة في ماليزيا وباكستان، وفهمها ضروري لحصر السلطات وعمل الدولة في هذه البلدان.

المصادر

Abbot, Freeland, *Islam and Pakistan* (Ithaca: Cornell University Press, 1968).

Abu Bakar, Mohamad, "External Influences on Contemporary Islamic Resurgence in Malaysia," *Contemporary Southeast Asia*,13, 2 (September 1991): 220-28.

________, "Islam and Nationalism in Contemporary Malay Society," in Taufik Abdullah and Sharon Siddique, eds., *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986): 155-75.

________, "Islamic Revivalism and the Political Process in Malaysia," *Asian Survey*,21, 10 (October 1981): 1040-59.

________, "Islam in Malaysia's Foreign Policy," *Hamdard Islamicus*, 13, 1 (Spring 1981): 3-13.

Abu Rabi', Ibrahim, "Islamic Resurgence and the Problematic of Tradition in the Modern Arab World: The Contemporary Academic Debate," *Islamic Studies*,34, 1 (Spring 1995): 43-65.

Adams, Charles J., "The Ideology of Mawlana Mawdudi," in Donald E. Smith, ed., *South Asian Politics and Religion* (Princeton: Princeton University Press, 1966): 371-97.

Adams, John, "Pakistan's Economic Performance in the 1980s: Implications for Political Balance," in Craig Baxter, ed., *Zia's Pakistan: Politics and Stability in a Frontline State* (Boulder, CO: Westview, 1985): 47-62.

Adams, Linda S., "Political Liberalization in Jordan: An Analysis of the State's Relationship with the Muslim Brotherhood," *The Journal of Church and State*,38, 3 (Summer 1996): 507-28.

Afzal, M., *Political Parties in Pakistan, 1947-1958* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1976).

Ahmad, Abdu'l-Ghafur, *Pher Martial Law A-Giya* (Then Came Martial Law) (Lahore: Jang Publications, 1988).

Ahmad, Mumtaz, "The Crescent and the Sword: Islam, the Military, and Political Legitimacy in Pakistan: 1977-1985," *The Middle East Journal*, 50, 3 (Summer 1996): 372-86.

________, "Democracy on Trial in Malaysia," *Studies in Contemporary Islam*,1, 1 (Spring 1999): 72-81.

_______, "From Nawaz to General Musharraf," *The Frontier Post* (Peshawar), October 28, 1999.

_______, "Islam and the State: The Case of Pakistan," in Matthew Moen and Lowell L. Gustafson, eds., *The Religious Challenge to the State* (Philadelphia: Temple University Press, 1992): 239-67.

_______, "Islamic Fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i-Islami and the Tablighi Jamaat," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991): 457-530.

_______, "Islamization and Sectarian Violence in Pakistan," *Intellectual Discourse*,6, 1 (1998): 17, 18.

_______, "Islamization and the Structural Crises of the State in Pakistan," *Issues in Islamic Thought*,12 (1993): 304 - 10.

_______, "Revivalism, Islamization, Sectarianism, and Violence in Pakistan," in Craig Baxter and Charles H. Kennedy, eds., *Pakistan 1997* (Boulder, CO: Westview Press, 1998): 101-21.

Ahmad, Qazi Husain, *Shariat Bill: Uski Zarurat Awr Us Par I'tirazat Ja'izah* (Shariat Bill: Its Necessity and an Examination of the Objections to It) (Lahore: Mutahhidah Shariat Mahaz, 1986).

Ahmad, Rafiq, "Taxation and Agricultural Incomes in Pakistan," in Richard Stanford, ed., *Rural Development in Pakistan* (Durham: Carolina Academic Press, 1980): 40- 47.

Ahmed, Akbar S., *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (New York: Routledge & Kegan Paul, 1988).

_______, Jinnah, Pakistan, and Islamic Identity: The Search for Saladin (New York: Routledge, 1997).

Ahmed, Ishtiaq, *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan* (New York: St. Martin's Press, 1987).

Ahmed, Rafiuddin, "Redefining Muslim Identity in South Asia: The Transformation of the Jama'at-i Islami," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Accountingfor Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements* (Chicago: University of Chicago Press, 1994): 699-705.

Akailan, Abdullah, "The Experience of the Jordanian Islamic Movement," in Azzam Tamimi, ed., *Power-Sharing Islamç* (London: Liberty for the Muslim World Publications, 1993): 93-101.

Akhavi, Shahrough, *Religion and Politics in Contemporary Iran: Clergy-State Relations in the Pahlavi Period* (Albany: SUNY Press, 1980).

Alatas, Syed Farid, *Democracy and Authoritarianism in Indonesia and Malaysia: The Rise of the Post-Colonial State* (New York: St. Martin's Press, 1997).

_______, "Reflections on the Idea of Islamic Social Science," *Comparative Civilizations Review*,17 (1987): 60-86.

Alatas, Syed Hussein, *The Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos, and Javanese from the 16th to the 20th Century and Its Function in the Ideology of Colonial Capitalism* (London: F. Cass, 1977).

Alavi, Hamza, "Ethnicity, Muslim Society, and the Pakistan Ideology," in Anita Weiss, ed., *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 21- 47.

_______, "Nationhood and Communal Violence in Pakistan," *Journal of Contemporary Asia*,21, 2 (1991): 152-77.

_______, "The State in Postcolonial Societies: Pakistan and Bangladesh," in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds., *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973): 145.

Algar, Hamid, ed. and trans., *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley: Mizan Press, 1981).

Ali, Syed Husin, *The Malays: Their Problems and Future* (Kuala Lumpur: Heinemann, 1981).

Almond, Gabriel, and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

al-Mujahid, Sharif, "The 1977 Pakistani Elections: An Analysis," in Manzooruddin Ahmad, ed., *Contemporary Pakistan: Politics, Economy, and Society* (Karachi: Royal Books Company, 1980): 63-91.

Amin, Tahir, *Ethno-National Movements in Pakistan: Domestic and International Factors* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1988).

_______, "Pakistan in 1993," *Asian Survey*,34, 2 (February 1994): 191-99. Amjad, Rashid, *Pakistan's Growth Experience: Objectives, Achievement, and Impact on Poverty, 1947-1977* (Lahore: Progressive Publishers, 1978).

Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*,2nd ed., (New York: Verso, 1991).

Anderson, Lisa, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya: 1830- 1980* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

_______, "The State in the Middle East and North Africa," *Comparative Politics*,20, 1 (October 1987): 1-18.

_______, "The Traditions of Imperialism: The Colonial Antecedents of the Authoritarian Welfare State in the Arab World," paper presented at the American Political Science Association meeting in Chicago, August 1995.

Anderson, Michael R., "Islamic Law and the Colonial Encounter in British India," in Chibli Mallat and Jane Connors, eds., *Islamic Family Law* (London: Graham & Trotman, 1990): 205-6.

Ansari, Hamied, "The Islamic Militants in Egyptian Politics," *International Journal of Middle East Studies*, 16, 1 (March 1984): 123- 44.

Anwar, Zainah, *Islamic Revivalism in Malaysia: Dakwah Among the Students* (Petaling Jaya: Peladunk, 1987).

Arif, General Khalid Mahmud, *Working with Zia: Pakistan's Power Politics, 1977-88* (Karachi: Oxford University Press, 1995).

Arjomand, Said A., "Ideological Revolution in Shi'ism," in Said A. Arjomand, ed., *Authority and Political Culture in Shi'ism* (Albany: SUNY Press, 1988): 178-209.

_______, "Religion and Constitutionalism in Western History and in Modern Iran and Pakistan," in Said A. Arjomand, ed., *The Political Dimensions of Religion* (Albany: SUNY Press, 1993): 69-99.

_______, "Traditionalism in Twentieth Century Iran," in Said A. Arjomand, ed., *From Nationalism to Revolutionary Islam* (Albany: SUNY Press, 1984): 195-232.

_______, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran* (New York: Oxford University Press, 1988).

Ayata, Sencer, "Patronage, Party, and the State: The Politicization of Islam in Turkey," *The Middle East Journal*, 1, 50 (Winter 1996): 40-56.

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (New York: Routledge, 1991).

Aziz, K. K., *Party Politics in Pakistan, 1947-1958* (Islamabad: National Commission on Historical and Cultural Research, 1976).

Bahadur, Kalim, *The Jama'at-i Islami of Pakistan* (New Delhi: Chetana Publications, 1977).

Baker, Raymond W., *Sadat and After: Struggles for Egypt's Political Soul* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

Baljon, J. M. S., *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703-1762* (Leiden: E. J. Brill, 1986).

Balogun, S. U., "The Status of *Shari'ah* in Malaysia," *Hamdard Islamicus*,20, 2 (April-June 1997): 51-58.

Barlas, Astma, *Democracy, Nationalism, and Communalism: The Colonial Legacy in South Asia* (Boulder, CO: Westview Press, 1995).

Barnes, Samuel H., "Politics and Culture," *Research on Democracy and Society*, 2, (1994): 45 - 64.

Barnett, Michael, *Confronting the Costs of War: Military Power, State, and Society in Egypt and Israel* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

Barraclough, Simon, "Al-Azhar: Between the Government and the Islamists," *Middle East Journal*,52, 2 (Spring 1998): 236- 49.

_______, "Managing the Challenges of Islamic Revival in Malaysia: A Regime Perspective," *Asian Survey*,23, 8 (August 1983): 958-75.

Bayly, C. A., *Indian Society and the Making of the British Empire* (New York: Cambridge University Press, 1988).

_______, *Rulers, Townsmen, and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770-1870* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Benda, Harry, "Southeast Asian Islam in the Twentieth Century," in P. M. Holt et al., eds., *The Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), vol. 2: 182-209.

Berlant, Lauren, *The Anatomy of National Fantasy: Hawthorne, Utopia, and Everyday Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

Beuller, Arthur, "Currents of Sufism in Nineteenth and Twentieth Century Indo-Pakistan," *The Muslim World*,87, 3-4 (July-October 1997): 299-314.

Binder, Leonard, "Islam, Ethnicity, and the State in Pakistan," in Ali Banuazizi and Myron Weiner, *The State, Religion, and Ethnic Politics: Afghanistan, Iran, and Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 259-66.

________, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

________, *Religion and Politics in Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1961).

Boone, Catherine, "States and Ruling Classes in Postcolonial Africa: The Enduring Contradictions of Power," in Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, eds., *State Power and Social Forces* (New York: Cambridge University Press, 1994): 108- 40.

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Bowie, Alasdair, *Crossing the Industrial Divide: State, Society, and the Politics of Economic Transformation in Malaysia* (New York: Columbia University, 1991).

________, "The Dynamics of Business-Government Relations in Industrialising Malaysia," in Andrew MacIntyre, ed., *Business and Government in Industrialising Asia*'Ithaca: Cornell University Press, 1994): 167-94.

Brass, Paul, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison* (London: Sage Publications, 1991).

Burgat, François, *L'Islamisme en Face* (Paris: Découverte/Poche, 1996).

Burki, Shahid Javed, "Economic Management Within an Islamic Context," in Anita Weiss, ed., *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 49-58.

________, "Pakistan's Economy in Year 2000: Two Possible Scenarios," in J. Henry Korson, ed., *Contemporary Problems of Pakistan* (Boulder, CO: Westview Press, 1993): 1-15.

________, *Pakistan Under Bhutto, 1971-1977* (London: Macmillan, 1980).

________, "Pakistan Under Zia, 1977-1988," *Asian Survey*,28, 10 (October 1988): 1082-89.

Butcher, John G., *The British in Malaya, 1880-1941: The Social History of a European Community in Colonial South-East Asia* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1979).

Camroux, David, "State Responses to Islamic Resurgence in Malaysia: Accommodation, Co-Option, and Confrontation," *Asian Survey*,36, 9 (September 1996): 852-68.

Carnoy, Martin, *The State and Political Theory* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

Casanova, José ????????????é*Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

Case, W., "Malaysia: the Semi-Democratic Paradigm," *Asian Survey*,36, 9 (September 1996): 852-68.

________, "The 1996 UMNO Party Elections: Two for the Show," *Pacific Affairs*,70, 3 (Fall 1997): 393- 411.

Chai, Hon-Chan, *The Development of British Malaya, 1896-1909* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1964).

Chaterjee, Partha, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse?* (London: Zed Press, 1986).

Chaudhry, Kiren Aziz, *The Price of Wealth: Economies and Institutions in the Middle East* (Ithaca: Cornell University Press, 1997).

Cheah, Kheng Cheah, "Sino-Malay Conflicts in Malaya, 1945- 46: Communist Vendetta and Islamic Resistance," *Journal of Southeast Asian Studies,* 12 (1981): 108-17.

Chehabi, H. E., "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah," *Iranian Studies,* 26, 3-4 (Summer/Fall 1993): 209-29.

Chehabi, H. E., and Juan J. Linz, eds., *Sultanistic Regimes* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

Chishti, Lt. General Faiz Ali, *Betrayals of Another Kind: Islam, Democracy, and the Army in Pakistan* (Cincinnati: Asia, 1990).

Choudhury, G. W., *Pakistan: Transition from Military to Civilian Rule* (Burkenhurst Hill, Essex: Scorpion, 1988).

Clark, Grace, "Pakistan's Zakat and 'Ushr as a Welfare System," in Anita Weiss, ed., *Islamic Reassertion in Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 79-95.

Cloughy, Brian, *A History of the Pakistan Army* (Karachi: Oxford University Press, 1999).

Cohen, Bernard S., *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

________, "Representing Authority in Victorian India," in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 165-210.

Cohen, Stephen, *The Pakistan Military* (Berkeley: University of California Press, 1984).

Crescilius, Daniel, "Nonideological Responses of Egyptian Ulama to Modernization," in Nikki R. Keddie, ed., *Scholars, Saints, and Sufis: Muslim Religious Institutions Since 1500* (Berkeley: University of California Press, 1972): 167-210.

Crouch, Harold, *Government and Society in Malaysia* (Ithaca: Cornell University Press, 1996).

Dabashi, Hamid, *Theology of Discontent* (New York: New York University Press, 1993).

Daechsel, Markus, "Military Islamisation in Pakistan and the Specter of Colonial Perceptions," *Contemporary South Asia,*6, 2 (July 1997): 141-60.

Davis, Joyce M. *Between Jihad and Salaam: Profiles in Islam* (New York: St. Martin's Press, 1997).

Dawisha, Adeed, and Zartman, I. William, *Beyond Coercion: Durability of the Arab State* (London: Croom Helm, 1988).

Dekmejian, Hrair R., *Islam and Revolution* (Syracuse: Syracuse University Press, 1985).

Dessouki, Ali Hillal, "Official Islam and Political Legitimation in the Arab Countries," in Barbara F. Stowasser, ed., *The Islamic Impulse* (London: Croom Helm, 1987): 135-41.

Dowding, K., "The Compatibility of Behavioralism, Rational Choice, and New Institutionalism," *Journal of Theoretical Politics* 6, 1 (January 1994): 105-17.

Eickelman, Dale F., and Piscatori, James, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Emerson, Rupert, *From Empire to Nation: The Rise of Self-Assertion of Asian and African Peoples* (Cambridge, MA: Harvard, 1960).

________, *Malaysia: A Study in Direct and Indirect Rule* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1964).

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (Austin: University of Texas Press, 1982).

Entelis, John P., "The Crisis of Authoritarianism in North Africa: The Case of Algeria," *Problems of Communism*,41 (May-June 1992): 71-81.

Ertman, Thomas, *Birth of the Leviathan: Building States and Regimes in Medieval and Early Modern Europe* (New York: Cambridge University Press, 1997).

Esman, Milton J., *Ethnic Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1994): 49-74.

Esposito, John L., *Islam and Politics*,3rd ed. (Syracuse: Syracuse University Press, 1991).

________, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (New York: Oxford University Press, 1992).

________, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist," in Yvonne Haddad, ed., *Muslims of America* (New York: Oxford University Press, 1991): 65-79.

________, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995).

Esposito, John L., and John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

________, *The Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001).

Evans, Peter, *Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

Evans, Peter B., Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985).

Ewing, Katherine P., *Arguing Sainthood: Modernity, Psychoanalysis, and Islam* (Durham: Duke University Press, 1997).

________, "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan," *Journal of Asian Studies*,42, 2 (February 1983): 251-68.

Faruki, Kemal A., "Pakistan: Islamic Government and Society," in John L. Esposito, ed., *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society* (New York: Oxford University Press, 1987): 53-78.

Feldman, H., *Revolution in Pakistan: A Study of the Martial Law Administration* (Karachi: Oxford University Press, 1967).

Fischer, Michael M. J., "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie," *Dædalus*,111 (Winter 1982): 101-25.

Fischer, Wolfrem and Peter Lundgreen, "The Recruitment and Training of Administrative and Technical Personnel," in Charles Tilly, *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975): 456-561.

Freitag, Sandria, *Collective Action and Community: Public Arenas and the Emergence of Communalism in North India* (Berkeley: University of California Press, 1989).

Funston, N. J., *Malay Politics in Malaysia: A Study of United Malays National Organisation and Party Islam* (Kuala Lumpur: Heinemann, 1980).

Gagliano, Felix, *Violence in Malaysia 1969: The Political Aftermath* (Athens: Ohio University Center for International Studies, 1970).

Gardezi, Hassan N., "Neocolonial Alliances and the Crisis of Pakistan," in Kathleen Gough and Hari P. Sharma, eds., *Imperialism and Revolution in South Asia* (New York: Monthly Review Press, 1973): 130- 44.

Gauhar, Altaf, *Ayub Khan, Pakistan's First Military Ruler* (Lahore: Sang-e-Meel Publications, 1993).

Geddes, Barbara, *Politician's Dilemma: Building State Capacity in Latin America* (Berkeley: University of California Press, 1994).

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973).

________, *Negara: The Theatre State in Nineteenth-Century Bali* (Princeton: Princeton University Press, 1980).

Ghani, Cyrus, *Iran and the Rise of Reza Shah: From Qajar Collapse to Pahlavi Power* (London: I. B. Tauris, 1998).

Ghazali, Aidit, *Development: An Islamic Perspective* (Selangor: Peladunk, 1990).

________, *Industrialization from an Islamic Perspective* (Kuala Lumpur: IKIM, 1993).

Gheissari, Ali, *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century* (Austin: University of Texas Press, 1998).

Gilani, Riazul Hasan, "A Note on Islamic Family Law and Islamization in Pakistan," in Chibli Mallat and Jane Connors, eds., *Islamic Family Law* (London: Graham & Trotman, 1990): 339- 46.

Gilmartin, David, "Customary Law and *Sharī'at* in British Punjab," in Katherine P. Ewing, ed., Sharī'at *and Ambiguities in South Asian Islam* (Berkeley: University of California Press, 1988): 43-62.

________, *Empire and Islam: Punjab and the Making of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1988).

Goh, W., and Jomo K. S., "Efficiency and Consumer Welfare," in Jomo K. S., ed., *Privatizing Malaysia: Rents, Rhetoric, and Realities* (Boulder, CO: Westview Press, 1995): 154 -71.

Gomez, Edmund T., and Jomo K. S.,*Malaysia's Political Economy: Politics, Patronage, and Profits* (New York: Cambridge University Press, 1997).

Gomez, Edmund T., *Political Business: Corporate Involvement in Malaysian Political Parties* (Townsville, Australia: Center for South-East Asian Studies, James Cook University, 1994).

_______, *Politics in Business: UMNO's Corporate Investments* (Kuala Lumpur: Forum, 1990).

Goodnow, H. F., *The Civil Service of Pakistan* (New Haven: Yale University Press, 1964).

Gorski, Philip S., "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia," *American Journal of Sociology*,99, 2 (September 1993): 265-316.

Government of Pakistan: Economic Survey, 1987-1988 (Islamabad: Finance Division, 1988).

Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks*,ed. and trans. Quinten Hoare and Geoffrey Nowell Smith (London: Lawrence & Wishart, 1971).

Guha, Ranjit, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India* (Cambridge: Harvard University Press, 1997).

Haggard, Stephan, *Pathways from the Periphery: The Politics of Growth in the Newly Industrializing Countries* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).

Hall, Peter, and Rosemary Taylor, "Political Science and the Three New Institutionalisms," *Political Studies* 44 (1996): 936-57.

Hansen, Thomas Blom, *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

Hassan, Muhammad Kamal, "The Response of Muslim Youth Organizations to Political Change: HMI in Indonesia and ABIM in Malaysia," in William R. Roff, ed., *Islam and the Political Economy of Meaning: Comparative Studies of Muslim Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1987): 180-96.

Hintze, Otto, *The Historical Essays of Otto Hintze*,Felix Gilbert and Robert M. Berdahl, eds., (New York: Oxford University Press, 1975).

Hirschman, Charles, "Development and Inequality in Malaysia," *Pacific Affairs*,62, 1(Spring 1989): 72-81.

Hitam, Musa, "Malaysia's Strategic Vision: Into the Twenty-first Century," in *Malaysia: Past, Present, and Future* (Kuala Lumpur: ISIS, 1987).

Horowitz, Donald, *Ethnic Groups in Conflict* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Hussain, Akmal, "The Karachi Riots of 1986: Crisis of State and Civil Society in Pakistan," in Veena Das, ed., *Mirrors of Violence: Communities, Riots, and Survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990): 185-93.

Hussain, Mir Zohair, "Islam in Pakistan under Bhutto and Zia-ul-Haq," in Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi, eds., *Islam, Muslims, and the Modern State* (New York: St. Martin's Press, 1994): 47-79.

Hussain, Mushahid, *Pakistan's Politics: The Zia Years* (Lahore: Progressive Publishers, 1990).

Hussein, Syed Ahmad, "Muslim Politics and Discourse of Democracy in Malaysia," forthcoming in Loh Kok Wah and Khoo Boo Teik, eds., *Democracy in Malaysia: Discourses and Practices* (London: Curzon, 2000).

Ibrahim, Saad Eddin, "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings," in *International Journal of Middle East Studies,* 12, 4 (December 1980): 423-53.

Immergut, Ellen M., "The Theoretical Core of the New Institutionalism," *Politics and Society,*26, 1 (1998): 5-34.

Iqbal, Afzal, *Islamisation in Pakistan* (Lahore: Vanguard, 1986).

Islamil, Rose, ed., *Hudud in Malaysia: The Issues at Stake* (Kuala Lumpur: SISI Forum, 1995).

Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan (Herndon, VA: IIIT, 1989).

Jahan, Rounaq, *Pakistan: Failure in National Integration* (New York: Columbia University Press, 1972).

Jalal, Ayesha, "Conjuring Pakistan: History as Official Imagining," *International Journal of Middle East Studies,*27, 1 (February 1995): 73-89.

________, *Democracy and Authoritarianism in South Asia* (New York: Cambridge University Press, 1995): 140-55.

________, *The Sole Spokesman: Jinnah, the Muslim League, and the Demand for Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 1985).

________, *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

James, Lawrence, *Raj: The Making and Unmaking of British India* (New York: St. Martin's Press, 1998).

Jawed, Nasim Ahmad, *Islam's Political Culture: Religion and Politics in Predivided Pakistan* (Austin: University of Texas Press, 1999).

Jesundason, James, *Ethnicity and the Economy: The State, Chinese Business, and Multinationals in Malaysia* (Singapore: Oxford University Press, 1989).

Johnson, Chalmers, "The Developmental State: Odyssey of a Concept," in Meredith Woo-Cumings, *The Developmental State* (Ithaca: Cornell University Press, 1999): 32-60.

________, *MITI and the Japanese Miracle* (Stanford: Stanford University Press, 1982).

Joseph, Gilbert M., and Daniel Nugent,"Popular Culture and State Formation in Revolutionary Mexico," in Gilbert M. Joseph and Daniel Nugent, eds., *Everyday Forms of State Formation: Revolution and Negotiation of Rule in Modern Mexico* (Durham: Duke University Press, 1994): 3-23.

Jurgensmeyer, Mark, "The New Religious State," *Comparative Politics,*27, 4 (July 1995): 379-91.

Kader, Radia Abdul, and Ariff, Mohamed, "The Political Economy of Islamic Finance: The Malaysian Experience," in Masudul Alam Choudhry, Abdad M. Z., and Muhammad Syukri Salleh, eds., *Islamic Political Economy in Capitalist Globalization: An Agenda for Change* (Kuala Lumpur: IPIPE, 1997): 262-63.

Karl, Terry L., *The Paradox of Plenty: Oil Booms and Petro-States* (Berkeley: University of California Press, 1997).

Keddie, Nikki R., "The New Religious Politics: Where, When, and Why Do "Fundamentalisms" Appear?" *Comparative Studies in Society and History*,40, 4 (October 1998): 696-723.

________, "The Revolt of Islam, 1700 to 1993: Comparative Considerations and Relation to Imperialism," *Comparative Studies in Society and History*,36, 3 (July 1994): 463-87.

Kennedy, Charles H., *Bureaucracy in Pakistan* (Karachi: Oxford University Press, 1987).

________, "Islamization in Pakistan: Implementation of Hudood Ordinances," *Asian Survey*,28, 3 (March 1988): 307-16.

________, *Islamization of Laws and Economy: Case Studies on Pakistan* (Islamabad: Institute of Policy Studies, 1996).

________, "Islamization of Real Estate: Pre-emption and Land Reforms in Pakistan, 1978-1992," *Journal of Islamic Studies*,4, 1 (January 1993): 71-83.

________, "Jam'iyatul 'Ulama-i Islam," in John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995).

________, "Policies of Ethnic Preference in Pakistan," *Asian Survey*,24, 6 (June 1984): 938-55.

________, "Repugnancy to Islam-Who Decides? Islam and Legal Reform in Pakistan," *International and Comparative Law Quarterly*,41, 4 (October 1992): 769-87.

Kepel, Gilles, *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe* (Stanford: Stanford University Press, 1997).

________, *Muslim Extremism in Egypt: The Prophet and Pharoah* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Kessler, Clive S., *Islam and Politics in a Malay State: Kelantan, 1838-1969* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).

________, "Malaysia: Islamic Revivalism and Political Disaffection in a Divided Society," *Southeast Asia Chronicle*, 75 (October 1980): 3-11.

Khan, Mohammad Asghar, *Generals in Politics: Pakistan 1958-1982* (Delhi: Vikas, 1983).

Khan, Omar Asghar, "Political and Economic Aspects of Islamisation," in Asghar Khan, ed., *Islam, Politics, and the State: The Pakistan Experience* (London: Zed Books, 1985): 127-63.

Knight, Jack, "Models, Interpretations, and Theories: Constructing Explanations of Institutional Emergence and Change," in Jack Knight and Itai Sened, eds., *Explaining Social Institutions* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995): 95-120.

Kohli, Atul, "Where Do High-Growth Political Economies Come From? The Japanese Lineage of Korea's "Developmental State," in Meredith Woo-Cumings, ed., *The Developmental State* (Cornell: Cornell University Press, 1999): 93-136.

________, *The State and Poverty in India: The Politics of Reform* (New York: Cambridge University Press, 1987).

Koshul, Basit, "The Islamization of Pakistan's Constitution: A Critical Analysis," *Middle East Affairs Journal*, 4, 1-2 (Winter/Spring 1998): 129- 44.

Kotob, Sana Abed, "The Accommodationists Speak: Goals and Strategies of the Muslim Brotherhood," *International Journal of Middle East Studies*,27, 3 (August 1995): 321-39.

Kratoska, Paul H., "Ends That We Cannot Foresee: Malay Reservations in British Malaya," *Journal of Southeast Asian Studies*,14 (1983): 149-68.

________, "Rice Cultivation and Ethnic Division of Labor in British Malaya," *Comparative Studies in Society and History*,24 (1982): 280-314.

Kuran, Timur, "Behavioral Norms in the Islamic Doctrine of Economics: A Critique," *Journal of Economic Behavior and Organization*,4 (1983): 353-79.

________, "The Economic System in Contemporary Islamic Thought," *International Journal of Middle East Studies*,18, 2 (May 1986): 135-64.

________, "The Economic Impact of Islamic Fundamentalism," in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State* (Chicago: University of Chicago Press, 1993): 175-96, 302- 41.

________, "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy," *Journal of Economic Perspectives*,9, 4 (Fall 1995): 155-73. Laitin, David, *Hegemony and Culture: Politics and Religious Change Among the Yoruba* (Chicago: University of Chicago Press, 1986).

________, "Political Culture and Political Preferences," *American Political Science Review, 82 (1988): 289-93.*

________, *Politics, Language, and Thought: The Somali Experience* (Chicago: University of Chicago Press, 1977).

Laroui, Abdallah, *L'ideologie arabe contemporaine* (Berkeley: University of California Press, 1967).

Lawrence, Bruce B., *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (San Francisco: Harper and Row, 1989).

________, *Shattering the Myth: Islam Beyond Violence* (Princeton: Princeton University Press, 1998).

Lee, Raymond, "The State, Religious Nationalism, and Ethnic Rationalization in Malaysia," *Ethnic and Racial Studies*,13, 4 (October 1990): 482-502.

Levi, Margaret, *Of Rule and Revenue* (Berkeley: University of California Press, 1988).

Lubeck, Paul, "Malaysian Industrialization, Ethnic Divisions, and the NIC Model: The Limits to Replication," in Richard P. Appelbaum and Jeffrey Henderson, eds., *State and Development in the Asian Pacific Rim* (Newbury Park: Sage Press, 1992): 176-98.

Majeed, Abu Bakar Abdul, Shaikh Saifuddeen Shaikh and Mohd Salleh, eds., *Islam and Development in Asia: Kongres Menjelang Abad 21: Islam dan Wawasan 2020* (Congress on the Twenty-first Century: Islam and Vision 2020) (IKIM, 1993).

Malik, Jamal, *Colonization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan* (Delhi: Manohar, 1996).

________, "Dynamics Among Traditional Religious Scholars and Their Institutions in Contemporary South Asia," *The Muslim World*,87, 3-4 (July-October 1997): 216-17.

________, "Islamization in Pakistan 1977-1985: The Ulama and Their Places of Learning," *Islamic Studies*,28, 1 (Spring 1989): 5-28.

Malley, Robert, *The Call from Algeria: Third Worldism, Revolution, and the Turn to Islam* (Berkeley: University of California Press, 1996).

Mann, Michael, "The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms, and Results," *Archives Européennes de Sociologie*,25, 2 (1984): 185-213.

________, "State and Society, 1130-1815: An Analysis of English State Finances," in M. Zeitlin, ed., *Political Power and Social Theory* (Greenwich, CT: JAI Press, 1980), vol. 1: 165-208.

Mauzy, Diane, "Malaysia: Malay Political Hegemony and Chinese Consociationalism," in John McGarry and Brendan O'Leary, eds., *The Politics of Ethnic Conflict Regulation* (London: Routledge, 1993): 106-27.

Mauzy, Diane K., and R. S. Milne, "The Mahathir Administration in Malaysia: Discipline Through Islam," *Pacific Affairs,* 56, 4 (Winter 1983). Mayer, Ann Elizabeth, "The Fundamentalist Impact on Law, Politics, and Constitutions in Iran, Pakistan, and the Sudan," in Martin E. Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms and the State: Remaking Polities, Economies, and Militance* (Chicago: University of Chicago Press, 1993): 110-51.

________, "Islamization and Taxation in Pakistan," in Anita Weiss, ed., *Islamic Reassertion in Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986): 59-77.

McGrath, Allen, *The Destruction of Pakistan's Democrcay* (Karachi: Oxford University Press, 1996).

Means, Gordon P., *Malaysian Politics: The Second Generation* (Singapore: Oxford University Press, 1991): 83, 88-89, 180.

Mehmet, Ozay, *Development in Malaysia: Poverty, Wealth, and Trusteeship* (London: Croom Helm, 1986).

________, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (New York: Routledge, 1990).

Metcalf, Barbara, *Islamic Revival in British India: The Deoband, 1860-1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982).

Metcalf, Thomas R., *Ideologies of the Raj* (New York: Cambridge University Press, 1994).

________, *Land, Landlords, and the British Raj: Northern India in the Nineteenth Century* (Berkeley: University of California Press, 1979).

Migdal, Joel S., "The State in Society: An Approach to Struggles of Domination," in Joel S. Migdal, Atul Kohli, and Vivienne Shue, *State Power and Social Forces: Domination and Transformation in the Third World* (New York: Cambridge University Press, 1994): 7-34.

________, *Strong Societies and Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1988).

________, "Strong States, Weak States: Power and Accommodation," in Myron Weiner and Samuel P. Huntington, *Understanding Political Development* (New York: Harper Collins, 1987): 391- 434.

________, "Studying the State," in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman, eds., *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997): 208-35.

Miliband, Ralph, *The State in Capitalist Society* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1969).

Milner, Anthony, *The Invention of Politics in Colonial Malaya: Contesting Nationalism and Expansion of the Public Sphere* (New York: Cambridge University Press, 1994): 2, 3.

Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt* (Berkeley: University of California Press, 1991).

________, "Everyday Metaphors of Power," *Theory and Society*,19 (1990): 545-77.

________, "The Limits of the State: Beyond Statist Approaches and Their Critics," *American Political Science Review*,85, 1 (March 1991): 77-96.

Mohamed, Alias, *PAS' Platform: Development and Change, 1951-1986* (Petaling Jaya: Gateway Publishing, 1994).

Monroe, Elizabeth, *Britain's Moment in the Middle East, 1914 -1956* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1963).

Moody, P. R., Jr., "Asian Values," *Journal of International Affairs* (Summer 1996): 166-92.

Moore, Clement Henry, *Politics in North Africa: Algeria, Morocco, and Tunisia* (Boston: Little, Brown, 1970).

Munir, Muhammad, *From Jinnah to Zia* (Lahore: Vanguard, 1980).

Munson, Henry, Jr., *Islam and Revolution in the Middle East* (New Haven: Yale University Press, 1988).

Mutalib, Hussin, "ABIM," in John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995).

________, *Islam and Ethnicity in Malay Politics* (Singapore: Oxford University Press,1990).

________, "Islamization in Malaysia: Between Ideals and Realities," in Hussin Mutalib and Taj ul-Islam Hashmi, eds., *Islam, Muslims, and the Modern State: Case Studies of Muslims in Thirteen Countries* (New York: St. Martin's Press, 1994): 152-73.

Muzaffar, Chandra, "The Administration of Justice," *Commentary*,19 (December 1999).

________, "Anwar Ibrahim and the Crisis in Malaysia," *Commentary*,18 (November 1998).

________, *Challenges and Choices in Malaysian Politics and Society* (Penang: ALIRAN, 1989).

________, "From Lenders to Loansharks: International Banks Take Advantage of Asia's Weakness to Hijack the Agenda for Growth," *Commentary* (Kuala Lumpur), 25 (June 1999).

________, *Islamic Resurgence in Malaysia* (Petaling Jaya: Penerbit Fajar Bakti, 1987).

________, "The People's Verdict," *Commentary*,24 (May 1999).

________, "A Travesty of Justice," *Commentary* (Kuala Lumpur), 21 (February 1999).

_______, "Two Approaches to Islam: Revisiting Islamic Resurgence in Malaysia," unpublished manuscript. Nagata, Judith, "Ethnonationalism Versus Religious Transnationalism: Nation-Building and Islam in Malaysia," *The Muslim World*,87, 2 (April 1997): 129-50.

_______, *The Reflowering of Malaysian Islam: Modern Religious Radicals and Their Roots* (Vancouver: University of British Columbia Press, 1984).

_______, "Religious Correctness and the Place of Islam in Malaysia's Economic Policies," in Timothy Brook and Hy V. Luong, eds., *Culture and Economy: The Shaping of Capitalism in Eastern Asia* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997): 79-101.

_______, "Religious Ideology and Social Change: The Islamic Revival in Malaysia", *Pacific Affairs*,53, 3 (Fall 1980): 405-39.

Nair, Shanti, *Islam in Malaysian Foreign Policy* (New York: Routledge, 1997).

Naseem, S. M., "Mass Poverty in Pakistan: Some Preliminary Findings," *Pakistan Development Review*,12, 4 (Winter 1973): 322-25.

Nash, Manning, "Islamic Resurgence in Malaysia and Indonesia," in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991): 691-739.

Nasr, Seyyed Vali Reza, "Communalism and Fundamentalism: A Re-examination of the Origins of Islamic Fundamentalism," *Contention*,4, 2 (Winter 1995): 121-39.

_______, "Democracy and Islamic Revivalism," *Political Science Quarterly*,110, 2 (Summer 1995): 275-78.

_______, "Democracy and the Crisis of Governability in Pakistan," *Asian Survey*,32, 6 (June 1992): 521-37.

_______, "European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States," in John L. Esposito, ed., *The Oxford History of Islam* (New York: Oxford University Press, 1999): 549-99.

_______, "Ideology and Institutions in Islamist Approaches to Public Policy," in Sohrab Behdad and Farhad Nomani, eds., *International Review of Comparative Public Policy*,9 (1997): 41-67.

_______, "International Politics, Domestic Imperatives, and the Rise of Politics of Identity: Sectarianism in Pakistan, 1979-1997," *Comparative Politics*,32, 2 (January 2000): 171-90.

_______, "Islamic Economics: Novel Perspectives on Change in the Middle East," *Middle Eastern Studies*,24, 4 (October 1989): 516-30.

_______, "Islamic Opposition in the Political Process: Lessons from Pakistan," in John L. Esposito (ed.), *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reformc* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997): 142- 45.

_______, "Islamic Opposition to the Islamic State: The Jama'at-i Islami, 1977-1988, *International Journal of Middle East Studies* 25, 2 (May 1993): 261-83.

_______, "Islamization of Knowledge: A Critical Overview," *Islamic Studies*, 30, 3(Autumn 1991): 387- 400.

_______, "Jam'iyatul 'Ulama-i Pakistan," in John L. Esposito, ed., *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World* (New York: Oxford University Press, 1995).

_______, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996): 9- 46.

_______, "The Negotiable State: Borders and Power-Struggles in Pakistan," forthcoming in Ian Lustick, Thomas Callaghy, and Brendan O'Leary, eds., *Rightsizing the State: The Politics of Moving Borders.*

"_______, Pakistan at Crossroads: The February Elections and Beyond," *Muslim Politics* (Council on Foreign Relations), 12 (March/April, 1997): 1- 4.

_______, "Pakistan: Islamic State, Ethnic Polity," *The Fletcher Forum of World Affairs,*16, 2 (Summer 1992): 81-90.

_______, "Pakistan: State, Agrarian Reform, and Islamization," *International Journal of Politics, Culture, and Society,*10, 2 (Winter 1996): 249-72.

_______, "The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics," *Modern Asian Studies,*34, 1 (January 2000): 155-65.

_______, "Secular States and Religious Oppositions," *SAIS Review,*18, 2 (Summer/Fall 1998): 32-37.

_______, "Students, Islam, and Politics: Islami Jami'at-i Tulaba in Pakistan," *The Middle East Journal,*46, 1 (Winter 1992): 59-76.

_______, "Towards a Philosophy of Islamic Economics," *The Muslim World,*77, 3-4 (July-October 1987): 175-196.

_______, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan* (Berkeley: University of California Press, 1994): 161-65, 190. Neher, Clark D., "Asian Style Democracy," *Asian Survey,*34, 11 (November 1994): 949-61.

_______, *Southeast Asia in the New International Era* (Boulder, CO: Westview Press, 1999).

Newberg, Paula R., *Judging the State: Courts and Constitutional Politics in Pakistan* (New York: Cambridge University Press, 1995).

Niazi, Kausar, *Zulfiqar Ali Bhutto of Pakistan: The Last Days* (New Delhi: Vikas Publishing House, 1992).

Noer, Delair, "Contemporary Political Dimensions of Islam," in M. B. Hooker, *Islam in South-East Asia* (Leiden: E. J. Brill, 1983): 200.

Noman, Omar, *Economic and Social Progress in Asia: Why Pakistan Did Not Become a Tiger* (Karachi: Oxford University Press, 1997).

_______, *Pakistan: A Political and Economic History Since 1947* (London: KPI, 1990).

_______, *The Political Economy of Pakistan, 1947-85* (London: KPI, 1988).

Nomani, Farhad, and Ali Rahnema, *Islamic Economic Systems* (London: Zed Press, 1994).

Nonini, Donald M., *British Colonial Rule and the Resistance of the Malay Peasantry, 1900 1957* (New Haven: Yale University Southeast Asia Studies, 1992).

Noor, Farish, "Caught Between the Ulama: How the Conflict Between the Government and the Islamist Opposition Is Bringing Malaysia to an Islamic State," forthcoming in *The German Journal of International Politics and Society*.

________, "Malaysia," paper presented at Georgetown and Thammasat Universities' conference, "Asian Islam in the Twenty-first Century," Bangkok, February 2000.

________, "PAS's Victory Is a Political One," *Commentary*,31 (December 1999).

________, "A Race for Islamization," *Asiaweek*,March 31, 2000, the internet edition: http: //www. cnn. com/ASIANOW/asiaweek/ magazine/2000/0331/nat. viewpoint. html.

Nordlinger, Eric, "Taking the State Seriously," in Samuel P. Huntington and Myron Weiner, eds., *Understanding Political Development* (New York: HarperCollins, 1987): 353-90.

North, Douglass C., "Economic Performance Through Time," in Lee Alston, Thrainn Eggertsson, and Douglass C. North, eds., *Empirical Studies in Institutional Change* (New York: Cambridge University Press, 1996): 342-55.

________, *Structure and Change in Economic History* (New York: W. W. Norton, 1981).

Oldenburg, Philip, " 'A Place Insufficiently Imagined': Language, Belief, and the Pakistan Crisis of 1971," *Journal of Asian Studies*,44, 4 (August 1985): 715-23.

Önis, Ziya, "The Logic of the Developmental State," *Comparative Politics*,24, 1 (October 1991): 109-26.

________, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective," *Third World Quarterly*,18, 4 (September 1997): 743-66.

Othman, Norani, "The Sociopolitical Dimensions of Islamisation in Malaysia: A Cultural Accommodation or Social Change?" in Norani Othman, ed., *Shari'a Law and the Modern Nation-State: A Malaysian Symposium* (Kuala Lumpur: SIS Forum, 1994): 123- 43.

Page, David, *Prelude to Partition: The Indian Muslims and the Imperial System of Control, 1920-1932* (Delhi: Oxford University Press, 1982).

Pandey, Gyanendra, *The Construction of Communalism in Colonial North India* (Delhi: Oxford University Press, 1990).

Pasha, Mustapha Kamal, "Islamization, Civil Society, and the Politics of Transition in Pakistan," in Douglas Allen, ed., *Religion and Political Conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sri Lanka* (Westport, CT: Greenwood Press, 1992): 113-32.

Pipes, Daniel, "The Western Mind of Radical Islam," *First Things*,58 (December 1995): 18-23.

Poulantzas, Nicos, *Political Power and Social Classes* (London, NLB; Sheed and Ward, 1973).

Puthucheary, James, *Ownership and Control in Malayan Economy* (Singapore: Eastern University Press, 1960).

Pye, Lucian, *Asian Power and Politics: The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985).

Pzerworski, Adam, and Michael Wallerstein, "Structural Dependence of the State on Capital," *American Political Science Review*,82 (March 1988): 11-29.

Qureshi, I. H., *Ulema in Politics: A Study Relating to the Political Activities of the Ulema in the South-Asian Subcontinent from 1556 to 1947* (Karachi: Ma'aref, 1972).

Rahman, Fazlur, "The Controversy Over the Muslim Family Laws," in Donald E. Smith, ed., *South Asian Religion and Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1966): 414 -27.

_______, "Islam in Pakistan," *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 8 (Summer 1985): 34 -61.

_______, "Islamization of Knowledge: A Response," *The American Journal of Islamic* Social Sciences, 5, 1 (1988): 3-11.

_______, "Some Islamic Issues in the Ayub Khan Era," in Donald P. Little, ed., *Essays on Islamic Civilization Presented to Niyazi Berkes* (Leiden: E. J. Brill, 1976): 284 -302.

Rahnema, Ali, ed. , *The Pioneers of Islamic Revival* (London: Zed Books, 1994).

Ram, Haggay, *Myth and Mobilization in Revolutionary Iran: The Use of the Friday Congregational Sermon* (Washington DC: American University Press, 1994).

Ratham, K. J., and R. S. Milne, "The 1969 Parliamentary Elections in West Malaysia," *Pacific Affairs*,43, 2 (Summer 1970): 203-26.

Raza, Rafi, *Zulfikar Ali Bhutto and Pakistan, 1967-1977* (Karachi: Oxford University Press, 1997).

Reetz, Dietrich, "National Consolidation or Fragmentation of Pakistan: The Dilemma of General Zia-ul-Haq (1977-88)," in Diethelm Weidemann, ed., *Nationalism, Ethnicity, and Political Development: South Asian Perspectives* (Delhi: Manohar, 1991): 123-43.

Richard, Alan, and John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East* (Boulder, CO: Westview Press, 1990).

Rizvi, Hasan-Askari, *The Military and Politics in Pakistan, 1947-86* (Delhi: Konark, 1988).

Roald, Anne Sophie, *Tarbiya: Education and Politics in Islamic Movements in Jordan and Malaysia* (Lund: Lund University, 1994).

Robertson, D. B., "The Return to History and the New Institutionalism in American Political Science," *Social Science History* 17, 1 (Spring 1993): 1-36.

Roff, William R., *The Origins of Malay Nationalism*,2nd ed., (New York: Oxford University Press, 1994).

_______, "Patterns of Islamization in Malaysia, 1890s-1990s: Exemplars, Institutions, and Vectors," *Journal of Islamic Studies*,9, 2 (July 1998): 210-28.

Ross, Marc Howard, "Culture and Identity in Comparative Political Analysis," in Mark I. Lichbach and Alan S. Zuckerman, eds., *Comparative Politics: Rationality, Culture, and Structure* (New York: Cambridge University Press, 1997): 42-80.

Roy, Olivier, "Changing Patterns Among Radical Islamic Movements," *The Brown Journal of International Affairs*,6, 1 (Winter/Spring 1999): 109-20.

________, "The Crisis of Religious Legitimacy in Iran," *The Middle East Journal*,53, 2 (Spring 1999): 201-16.

Rubin, Barnett R., *The Fragmentation of Afghanistan: State Formation and Collapse in the International System* (New Haven: Yale University Press, 1995).

________, "Redistribution and the State in Afghanistan: The Red Revolution Turns Green," in Myron Weiner and Ali Banuazizi, eds., *The Politics of Social Transformation in Afghanistan, Iran, and Pakistan* (Syracuse: Syracuse University Press, 1994): 187-227.

Umit Cizre Sakallioglu, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey," *International Journal of Middle East Studies*,28, 2 (May 1996): 231-51.

Salahu'ddin, Muhammad, *People's Party: Maqasid Awr Hikmat-i 'Amali* (People's Party: Goals and Policies) (Karachi, 1982).

Sallaeh, Muhammad Syukri, *An Islamic Approach to Rural Development: The Arqam Way* (London: ASOIB International, 1992).

Sayeed, Khalid B., *Politics in Pakistan: The Nature and Direction of Change* (New York: Praeger, 1980).

Scott, James C., *Political Ideology in Malaysia: Reality and the Beliefs of an Elite* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1968).

________, "The Role of Theory in Comparative Politics: A Symposium," *World Politics*,48, 1 (October 1995): 28-37.

________, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (New Haven: Yale University Press, 1985).

Searing, D. D., "Roles, Rules, and Rationality in the New Institutionalism," *American Political Science Review*, 85, 4 (December 1991): 1239-60.

Shafqat, Saeed, *Civil-Military Relations in Pakistan from Zulfiqar Ali Bhutto to Benazir Bhutto* (Boulder, CO: Westview Press, 1997).

Shah, Syed Mujawar Hussain, *Religion and Politics in Pakistan (1972-88)* (Islamabad: Quaid-i-Azam University, 1996).

Shaheed, Farida, "The Pathan-Muhajir Conflict, 1985-6: A National Perspective," in Veena Das, ed., *Mirrors of Violence: Communities, Riots, and Survivors in South Asia* (Delhi: Oxford University Press, 1990), 194 -214.

Shaikh, Farzana, *Community and Consensus in Islam: Muslim Representation in Colonial India, 1860-1947* (New York: Cambridge University Press, 1989).

Shamsul, A. B., "The Economic Dimension of Malay Nationalism: Identity Formation in Malaysia Since 1988: The Social-Historical Roots of the New Economic Policy and Its Contemporary Implications," *The Developing Economies*, 35, 2 (September 1997): 240-61.

________, *From British to Bumiputera Rule: Local Politics and Rural Development in Peninsular Malaysia* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 1986).

Sisson, Richard, and Leo E. Rose, *War and Secession: Pakistan, India, and the Creation of Bangladesh* (Berkeley: University of California Press, 1990).

Siu, Heken, "Recycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China," in Perry Link, Richard Madsen, and Paul Pickowicz, eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in Peoples Republic* (Boulder, CO: Westview Press, 1989): 121-37.

Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1985).

Skockpol, Theda, "Analyzing Causal Configurations in History: A Rejoinder to Nichols," *Comparative Social Research,*9 (1986): 187-94.

________, *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China* (New York: Cambridge University Press, 1979).

Skovgaard-Petersen, Jakob, *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and Fatwas of Dar al-Ifta* (Leiden: E. J. Brill, 1997).

Sloane, Patricia, *Islam, Modernity, and Entrepreneurship Among Malays* (London: Macmillan, 1999): 171-86.

Smith, Brian H., "Religion and Politics: A New Look Through an Old Prism," in H. E. Chehabi and Alfred Stepan, eds., *Politics, Society, and Democracy: Comparative Studies* (Boulder, CO: Westview Press, 1995): 73-88.

Smith, R. M., "Ideas, Institutions, and Strategic Choice," *Polity* 28, 1 (Fall 1995): 135-40.

Stepan, Alfred, *The State and Society: Peru in Comparative Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 1978).

Stockwell, A. J., *British Policy and Malay Politics During the Malayan Union Experiment, 1942-1948*, monograph number 8 (Kuala Lumpur: Malaysian Branch of the Royal Asiatic Society, 1979).

Sullivan, Denis J., and Sana Abed-Kotob, *Islam in Contemporary Egypt: Civil Society vs. the State* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1999).

Sundaram, Jomo Kwame [Jomo K. S.], *Growth and Structural Change in Malaysian Economy* (London: Macmillan, 1990).

________, *A Question of Class: Capital, the State, and Uneven Development in Malaya* (New York: Oxford University Press, 1986): 245, 271.

Sundaram, Jomo Kwame [Jomo K. S.], and Ahmad Shabery Cheek, "The Politics of Malaysia's Islamic Resurgence," *Third World Quarterly,*10, 2 (April 1988): 843-68.

Sundaram, Jomo Kwame and Ishak Shari, *Development Policies and Income Inequality in Peninsular Malaysia* (Kuala Lumpur: Institute of Advanced Studies, University of Malaya, 1986).

Syed, Anwar H., *The Discourse and Politics of Zulfikar Ali Bhutto* (New York: St. Martin's Press, 1992).

________, *Pakistan: Islam, Politics, and National Solidarity* (New York: Praeger, 1982).

Talbot, Ian, *Provincial Politics and the Pakistan Movement: The Growth of the Muslim League in North-West and North-East India, 1937-1947* (Karachi: Oxford University Press, 1988).

Taseer, Salmaan, *Bhutto: A Political Biography* (London: Ithaca Press, 1979).

Tate, D. J. Muzaffar, "The Malaysian Dilemma," *Commentary*, (24 May 1999).

Teik, Khoo Boo, *Paradoxes of Mahathirism: An Intellectual Biography of Mahathir Mohamad* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1995).

Thelen, Kathleen, and Sven Steimo, "Historical Institutionalism in Comparative Perspective," in Sven Steimo, Kathleen Thelen, and Frank Longstreth, eds., *Structuring Politics: Historical Institutionalism in Comparative Analysis* (New York: Cambridge University Press, 1992): 1-32.

Tilly, Charles, *Coercion, Capital, and European States, A. D. 990-1990* (Cambridge, MA: Blackwell, 1990).

________, "Contentious Repertoires in Great Britain, 1758-1834," in M. Traugott, ed., *Repertoires and Cycles of Collective Action* (Durham: Duke University Press, 1995): 26.

________, ed., *The Formation of National States in Western Europe* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

________, "War Making and State Making as Organized Crime," in Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer, and Theda Skocpol, eds., *Bringing the State Back In* (New York: Cambridge University Press, 1985): 169-91.

Tomlinson, B. R., *The Political Economy of the Raj, 1914 -1947: The Economics of Decolonization in India* (London: Macmillan, 1979).

Toward Islamization of Disciplines (Herndon, VA: IIIT 1988).

Tregonning, K. C., *The British in Malaya: The First Forty Years* (Tucson: University of Arizona Press, 1965).

Trimberger, Ellen, *Revolution from Above: Military Bureaucrats and Development in Japan, Turkey, Egypt, and Peru* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1978).

Tripp, Charles, "Islam and the Secular Logic of the State in the Middle East," in Abdel Salam Sidahmad and Anoushiravan Ehteshami, eds., *Islamic Fundamentalism* (Boulder, CO: Westview Press, 1996): 57-60.

Turner, Bryan S., "Religion and State-Formation: A Commentary on Recent Debates," *Journal of Historical Sociology*,1, 3 (September 1988): 322-33.

ul-Haq, Mahbub, *The Poverty Curtain: Choices for the Third World* (New York: Columbia University Press, 1976).

Van Creveld, Martin, *The Rise and Decline of the State* (New York: Cambridge University Press, 1999).

Vandewalle, Dirk, "Islam in Algeria: Religion, Culture, and Opposition in a Rentier State," in John L. Esposito, ed., *Political Islam: Revolution, Radicalism, or Reform?* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1997): 33-52.

Varshney, Ashutosh, "Urban Bias in Perspective," *The Journal of Development Studies*,29, 4 (July 1993): 3-22.

Vatikiotis, M. R. J., *Political Change in Southeast Asia: Trimming the Banyan Tree* (London: Routledge, 1996).

Vatin, Jean-Claude, "Popular Puritanism Versus State Reformism: Islam in Algeria," in James Piscatori, ed., *Islam in the Political Process* (New York: Cambridge University Press, 1983): 98-121.

Voll, John O., "Fundamentalism in the Sunni Arab World: Egypt and the Sudan," in Martin Marty and R. Scott Appleby, eds., *Fundamentalisms Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1991): 366-95.

Von der Mehden, Fred R., "Islamic Resurgence in Malaysia," in John L. Esposito, ed., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change* (Syracuse: Syracuse University Press, 1980): 163-80.

________, "Malaysia: Islam and Multiethnic Politics," in John L. Esposito, ed., *Islam in Asia: Religion, Politics, and Society* (New York: Oxford University Press, 1987): 177-201.

________, *Religion and Modernization in Southeast Asia* (Syracuse: Syracuse University Press, 1986).

________, *Two Worlds of Islam: Interactions Between Southeast Asia and the Middle East* (Gainesville: University Press of Florida, 1993).

Von Vorys, Karl, *Democracy Without Consensus: Communalism and Political Stability in Malaysia* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

Wadeen, Lisa, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric, and Symbols in Contemporary Syria* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

Wah, Yeo Kim, *The Politics of Decentralization: Colonial Controversy in Malaya, 1920-1929* (Kuala Lumpur: Oxford University Press, 1982).

Waqar-ul-Haq, Mohammad, and Jameel Ahmed Saleemi, *Manual of Zakat and Ushr Laws* (Lahore: Nadeem Law Book House, 1990).

Waseem, Mohammad, "Pakistan's Lingering Crisis of Dyarchy," *Asian Survey*,32, 7 (July 1992): 617-34.

________, *Pakistan Under Martial Law, 1977-1985* (Lahore: Vanguard, 1987).

Washbrook, David, "Law, State, and Agrarian Society in Colonial India," *Modern Asian Studies*,15, 3 (1981): 653-54.

Weinbaum, Marvin, *Pakistan and Afghanistan: Resistance and Reconstruction* (Boulder, CO: Westview Press, 1994).

Weiss, Anita, *Culture, Class, and Development in Pakistan: The Emergence of an Industrial Bourgeoisie in Punjab* (Boulder, CO: Westview Press, 1991).

Wiktorowicz, Quintan, "Regulating Religious Contention: Islamic Collective Action and Patterns of Mobilization in Jordan," Ph. D. dissertation submitted to the School of Public Affairs of the American University, 1998.

Willis, Michael, *The Islamist Challenge in Algeria: A Political History* (New York: New York University Press, 1997).

Wilson, Rodney, "Islam and Malaysia's Economic Development," *Journal of Islamic Studies*,9, 2 (July 1998): 259-76.

Wolpert, Stanley, *Jinnah of Pakistan* (New York: Oxford University Press, 1984).

________, *Zulfi Bhutto of Pakistan: His Life and Times* (New York: Oxford University Press, 1993).

Woodruff, Philip, *The Men Who Ruled India*,2 vols., (London: Jonathan Cape, 1953 and 1954).

Wuthnow, Robert, *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment, and European Socialism* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

Yavuz, M. Hakan, "Political Islam and the Welfare (*Refah*) Party in Turkey," *Comparative Politics*,30, 1 (October 1997): 64 -65.

________, "Search for a New Social Contract in Turkey: Fethullah Gülen, the Virtue Party, and the Kurds," *SAIS Review*,19, 1 (1991): 115-116.

________, "Turkey's Fault Lines and the Crisis of Kemalism," *Current History*,99, 633 (January 2000): 33-38.

Young, Crawford, *The African Colonial State in Comparative Perspective* (New Haven: Yale University Press, 1994).

Zakaria, Haji Ahmad, "Malaysia: Quasi-Democracy in a Divided Society," in Larry Diamond, Juan Linz, and Seymour Martin Lipset, eds., *Democracy in Developing Countries*,vol. 3 (Boulder: Lynne Rienner, 1989): 347-82.

Zakat and Ushr System in Pakistan (Islamabad: Central Zakat Administration, Ministry of Finance, 1991).

Zaleha, Sharifah, "Surau and Mosques in Malaysia," *ISIM Newsletter*,3 (1999): 9.

Zaman, Muhammad Qasim, "Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasah in British India and Pakistan," *Comparative Studies in Society and History*,41, 2 (April 1999): 294 -323.

________, "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities," *Modern Asian Studies*,32 (July 1998): 687-716.

Zeghal, Malika, "Religion and Politics in Egypt: The Ulema of al-Azhar, Radical Islam, and the State (1952-94)," *International Journal of Middle East Studies*,31, 1 (August 1999): 373-75.

Ziring, Lawrence, *The Ayub Khan Era: Politics of Pakistan, 1958-69* (Syracuse: Syracuse University Press, 1971).

________, "Dilemma and Challenge in Nawaz Sharif's Pakistan," in Charles H. Kennedy, ed., *Pakistan 1992* (Boulder, CO: Westview Press, 1993): 1-18.

________, *Pakistan in the Twentieth Century: A Political History* (Karachi: Oxford University Press, 1997).

________, "The Second Stage in Pakistan Politics," *Asian Survey*,33, 12 (December 1993): 1175-85.

Zubaida, Sami, *Islam, the People, and the State: Political Ideals and Movements in the Middle East* (London: I. B. Tauris, 1993).


مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies
نماء وانتماء

لماذا هذا الكتـاب ؟

إنَّ ظهور وتجلي الأعراف والقيم والرموز الإسلامية على السَّاحة العامَّة، وتطبيق القِيم الإسلامية في تشكيل السياسات والقانون، وهو ما اصطُلِح على تسميته بـ«الأسلمة»؛ يُنظر إليه عادة على أنَّه غاية عمل الحركات الإسلامية التي تريد فرض أيديولوجيتها على الأنظمة الحاكمة وعلى الفاعلين الاجتماعيين قليلي المهارة. ثمَّة قليلٌ من الشَّكِّ في كون القُوى الإسلامية قد دفعت الأنظمة الحاكمة والفاعلين الاجتماعيين والسياسيين اليائسين على حدٍّ سواء في اتجاه السياسة الإسلامية. ومع ذلك؛ فإنَّ الحراكَ الإسلاميَّ وخطابه الثوري واليوتوبي يفسِّران هذا التوجُّه بشكل جزئي.

يرى المؤلف في هذ الدراسة، والتي تصدر ترجمتها العربية عن مركز نماء، أنَّ الدولة نفسَها تلعبُ دورًا رئيسيًّا في غرز الإسلام في سياسة الحكومات المسلمة. فرغم أنَّ زعماء الدولة قد فسروا الإسلاموية بكونها عدوًّا، فهم أيضًا ينظرون إليها باعتبارها فرصة؛ إذ أنَّ الالتفات نحو الإسلام، كما يجادل المؤلف، يعتبر من مظاهر اندفاع الحكومة لإرساء هيمنتها على المجتمع وتوسيع نفوذها وسيطرتها. ولدعم أطروحته؛ فإنَّه يركز على حالتي ماليزيا وباكستان.

يُبيِّن المؤلف في هذه الأطروحة أنَّ زعماء الدولة في ماليزيا وباكستان قد وصلوا إلى استنتاج مفاده: أنَّ الدولة إذا ما فُسِّرت على أنَّها إسلامية؛ فبإمكانها تسخير طاقات الإسلاموية في إخضاع المعارضة السياسية وبسط سلطتها.

ومن خلال تقديم المؤلف لرؤى عميقة حول التغيرات السياسية والاجتماعية في ماليزيا وباكستان خلال منعرج حرج أثناء بحثهم عن التنمية؛ فإنَّ هذا الدراسة، التي يصدرها مركز نماء ضمن سلسلة «ترجمات»؛ ستكون ذات أهمية فكرية وسياسية لجل قطاعات المعنيين والمختصين في الدراسات الإسلامية، والعلوم السياسية، والشؤون العالمية. كما أن فيها رصدًا لتجربتين ثريتين جدًا من تجارب التشابك والصراع بين الإسلام والدولة الحديثة.



ترجمــات (٩)

المؤلـف:

سيد فالي رضا نصـر

- أستاذ مساعد في العلوم السياسية بجامعة سان دييغو.
- مُؤلِّف كتاب: «المودودي وتشكيل النزعة التجديدية الإسلامية» (١٩٩٦).
- مؤلف كتاب: «طليعة الثورة الإسلامية: الجماعة الإسلامية في باكستان» (١٩٩٤).

المترجم:

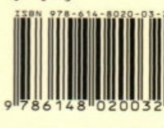
خالد بن مهدي

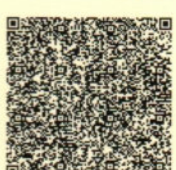
مترجم تونسي حاصل على:

- شهادة الليسانس في اللغة والحضارة الانجليزية من الجامعة التونسية.
- شهادة الماجستير في الحضارة الانجليزية.
- شهادة التبريز من نفس الجامعة.
- يعمل الآن مترجمًا متعاونًا لدي مركز نماء للبحوث والدراسات.
- من ترجماتــــه: ديناميكية الحرب الأهلية السورية لمايكل براين جنكس، والتي نشرها مركز نماء، إضافة إلى بعض المقالات للاقتصادي الشهير بن برنانكي في طور النشر.

الثمن: ١٢ دولار
أو ما يعادلها

ISBN 978-614-8020-03-2





مركز نماء للبحوث والدراسات
Namaa Center for Research and Studies

info@nama-center.com